J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG / LEIPZIG

In den „Untersuchungen zum Neuen Testament" erschienen vorher:

Spitta, Friedrich: **Die synoptische Grundschrift** in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium. (XLVIII, 512 S.) 8°. 1912. [1] RM 7.—

Lohmeyer, Ernst: **Diatheke.** Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs. (VII, 180 S.) 8°. 1913. [2] RM 3.—; geb. 4.50

Haupt, Walther, **Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung.** Eine Untersuchung zur Quellengeschichte der Synopse. (IV, 263 S.) 8°. 1913. [3] RM 3.75; geb. 5.25

Faber, Georg: **Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen.** Das Problem ihrer gegenseitigen Beeinflussung, untersucht. (III, 70 S.) 8°. 1913. [4] RM 2.50

Wetter, Gillis P:son: **Charis.** Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums. (VII, 224 S.) 8°. 1913. [5] RM 7.—; gebunden 8.—

Neutestamentliche Studien, Georg Heinrici zum 70. Geburtstag dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern. Mit 1 Porträt und 3 Tafeln in Lichtdruck. (XV, 271 S.) 8°. 1914. [6] RM 8.—; geb. 9.—

Pott, August: **Das Hoffen im Neuen Testament** in seiner Beziehung zum Glauben. (IV, 203 S.) 8°. 1915. [7] [RM 3.—; geb. 4.—

Goetz, K. G.: **Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis?** Eine Untersuchung zum Neuen Testament. (VI, 89 S.) 8°. 1920. [8] RM 1.50

McCown, Ch. Ch.: **The Testament of Solomon.** Edited from manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna. With Introduction. (XII, 136 und 166* S.) 8°. 1922. [9] RM 5.—

Weber, Wilhelm: **Christusmystik.** Eine religionspsychologische Darstellung der Paulinischen Christusfrömmigkeit. (VII, 131 S.) 8°. 1924. [10] RM 8.—

Fiebig, Paul: **Der Erzählungsstil der Evangelien** im Lichte des rabbinischen Erzählungsstils untersucht, zugleich ein Beitrag zum Streit um die „Christusmythe". (XII, 162 S.) 8°. 1925. [11] RM 8.40; geb. 10.50

Windisch, Hans: **Johannes und die Synoptiker.** Wollte der vierte Evangelist die älteren Evangelien ergänzen oder ersetzen? (VIII, 189 S.) 8°. 1926. [12] RM 8.25; geb. 10.25

AUGUST PRIES, LEIPZIG

GTU Library
3 2400 00635 5915

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE DARSTELLUNGEN FÜR DIE GEGENWART

VON D. DR. ALFRED JEREMIAS
PROFESSOR DER THEOLOGIE IN LEIPZIG

SOEBEN ERSCHIENEN:

1. Buddhistische und theosophische Frömmigkeit. (44 S.) RM 1.35
2. Jüdische Frömmigkeit..... (62 S.) RM 2.—

In dieser Sammlung behandelt der bekannte Leipziger Religionswissenschaftler die Frömmigkeitstypen der außerchristlichen Religionen, soweit ihre Wirkung in die lebendige Gegenwart reicht. Das erste Heft bringt zunächst eine für die ganze Reihe geltende Einführung in das Wesen der Frömmigkeit und behandelt sodann die indische Frömmigkeit, die in neubuddhistischen und theosophischen Strömungen, von indischer Gedankenwelt angeregt, nach Gemeindebildung neuerdings auch im Abendlande strebt. — Das zweite Heft ist der Frömmigkeit der beiden altgläubigen Gruppen der internationalen Judenheit gewidmet: der Frömmigkeit der Orthodoxie und der Frömmigkeit der um die „Wunderrabbis" sich scharenden sogenannten Chassidim, und hilft so durch seine objektive Darstellung einem schon oft mit Bedauern empfundenen Mangel in der Literatur ab. Die altgläubigen Juden leben zerstreut und in großen Gruppen mitten unter den europäischen Völkern. Aber wer kennt die jüdische Volksseele in ihrer religiösen Verankerung? — Zunächst sind folgende weitere Hefte geplant: 3. Muhammedanische, 4. Chinesische und Japanische, 5. Germanische und 6. Anthroposophische Frömmigkeit.

Infolge seiner jahrzehntelangen Bemühungen, in der Heimat und auf morgenländischen Reisen sich in die Seele fremder Religionen einzufühlen, stand dem Verfasser ein ungemein reiches Material und viel Selbsterlebtes zur Verfügung. Dem Erscheinen dieser Hefte gingen öffentliche Vorlesungen über die Typen der Frömmigkeit voran. Das Ergebnis der bei dieser Gelegenheit sich entsponnenen hochinteressanten Diskussionen, an denen sich Türken, Perser, Ostasiaten, Theosophen, Vertreter völkischer Bestrebungen und viele andere beteiligten, ist hier mit verwertet worden.

Der Preis für einen Bogen (= 16 Seiten) beträgt etwa RM —.50, so daß das einzelne Heft etwa RM 1.25 — RM 2.— kosten wird.

JHC

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig C 1

AUGUST PRIES, LEIPZIG

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

JOHANNES NINCK

JESUS ALS CHARAKTER

UNTERSUCHUNG. Dritte, verbesserte Aufl.

Das Werk kommt einem starken Bedürfnis unserer Zeit, insbesondere der Predigt der Gegenwart entgegen. Die feine psychologische Beobachtungsgabe, die lebendige, begeisterte und begeisternde Darstellung, die Fülle des biographischen und literarischen Materials, das aus aller Welt herangezogen ist, überraschen und fesseln immer aufs neue. Aufs ganze gesehen, ist das Buch eine große Leistung, ein Meisterwerk.

Preußische Kirchenzeitung.

Ein tiefgründiges, vortreffliches Buch. Auch Predigt und Unterricht können vieles daraus gewinnen. Studierstube.

Im übrigen bietet die Arbeit des Wertvollen soviel, daß man gern dem Verfasser in seinen Ausführungen folgt. Ohne Gewinn legt man das Buch nicht aus der Hand. Es ist bereits in dritter Auflage erschienen und hat auch dadurch schon seine Brauchbarkeit erwiesen.

Ev. Kirchenblatt für Schlesien.

Gerade Lehrer werden besonders viel daraus schöpfen. Ninck weist uns einen zuverlässigen Weg, ich wüßte keinen besseren. Niemand sollte an dem Buche vorübergehen.

Württembg. Schulwarte.

Preis RM. 7.—; in künstlerischem Leinenband, als Geschenkausgabe RM. 8.50

JHC

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig C 1

INHALTSVERZEICHNIS

Erster Teil: Petrus als urchristlicher Kirchengründer und als Kirchenhaupt.

§ 1. Die Auffassung der Stellung des Petrus in der christlichen Gemeinde bei Paulus, in der Apostelgeschichte und den Evangelien 1

§ 2. Die allgemeine Bedeutung der sog. klassischen Primatsstelle Mt. 16, 17—19 16

§ 3. Die Bedeutung von Mt. 16, 17—19 im einzelnen 30

§ 4. Die tiefere Absicht des Verfassers von Mt. 16, 17—19 44

§ 5. Die Denkbarkeit einer Absicht auf das monarchische Episkopat in Mt. 16, 17—19 im allgemeinen 49

§ 6. Die Stellung des Petrus nach den apostolischen Vätern, den älteren Apologeten und den neutestamentlichen Apokryphen 54

Zweiter Teil: Petrus als Schauer von Gesichten.

§ 1. Petrus als Schauer von Gesichten bei Paulus und in den Evangelien 66

§ 2. Petrus als Schauer von Gesichten im übrigen Neuen Testament und in der apokryphen Petrusliteratur 89

Schluß 101

ABKÜRZUNGEN

N.K.Z. Neue kirchliche Zeitschrift.

P.R.E.^{3} Realenzyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche.

Sitzb. d. pr. Ak. d. W. Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften.

Z. W. Th. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Th. Bl. Theologische Blätter.

Th. Litztg. Theologische Literaturzeitung.

Z. f. N. T. W. Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.

Ztschft. f. Kg. Zeitschrift für Kirchengeschichte.

nissen und so auch bei visionären Schauungen religiöser Art eine überweltliche, umfassende bzw. göttliche Macht die Betreffenden nach weitverbreitetem Glauben[1]. Nach der Meinung der Mystiker z. B. offenbart sich in Verzückung, Gesichten usw. das All-Eine, bei den Erscheinungen des auferweckten Jesus nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriftsteller zum Teil Jesus Christus, der sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, das ist in gottgleiche Machtstellung erhoben worden ist. Und es besteht kein Grund anzunehmen, daß nicht auch auf dem Wege von Gesichten Gott oder das All-Eine, das Absolute, das ganz Andere und Unbedingte oder wie man es nennen will, zu jemand sprechen und sich jemand erschließen kann, so gut als in irgendwelchen anderen Erscheinungen, Erfahrungen oder Erkenntnissen religiöser Art. Ob das aber wirklich geschieht und in welchem Maße, darüber wird nicht einfaches Nachdenken oder wissenschaftliches Forschen, sondern nur der entsprechende Glaube entscheiden können, bzw. die entsprechende Glaubenserfahrung.

1 Vgl. J. W. Hauer, Die Religionen, 1923, S. 99 f.

bestimmt unterscheidet zwischen dem Gesicht oder vielmehr der Erscheinung bei seiner Bekehrung, wo er Christus mit seinen leiblichen Augen sah und ihn mit Ohren hörte, und zwischen den späteren Gesichten, wenn er ihn sah mit geistigem Sehen und Hören[1]. Das legt der Umstand nahe, daß auch Paulus die erste ihm gewordene Erscheinung von den ihm sonst gewordenen Schauungen des Christus zu unterscheiden scheint. Und selbst wenn, wie einzelne Heutige anzunehmen geneigt sind, die Gesichte des Auferweckten mit sog. Materialisationen verbunden gewesen wären, so würde das am allgemeinen Charakter derselben nicht viel ändern. Auch so blieben sie zunächst wesentlich subjektiv bedingt. Die Fortsetzung der Petrusvisionen in der späteren Literatur dürfte aber auch darauf hinweisen, daß man die erste Vision des Petrus für nichts anderes als eine solche nahm, auch in der späteren christlichen Kirche.

Damit scheint nun freilich der „Tat Gottes" ein Ende gemacht zu sein, als welche der I. Petrusbrief und so viele Spätere die Auferweckung bzw. die Erscheinungen des Auferweckten betrachtet haben und noch Neueste sie betrachten. Das Wesen dieser Geschehnisse scheint danach auf rein subjektive Vorgänge im Geistesleben der ersten Jünger Jesu oder gar Einbildungen und Halluzinationen derselben beschränkt zu werden, bzw. Ideoplastik, Projektionen von Nervenenergie nach außen, wie gewisse neuere Forscher sich das Wesen derartiger Visionen oder Erscheinungen erklären wollen, ohne höheren objektiven Wirklichkeitsgehalt. Indessen ist solche geringe Einschätzung der Visionen eine einseitige Übertreibung. Schließlich ist das visionäre Schauen doch nur eine besondere Form des Erkennens (der Gnosis) überhaupt. Und das Erkennen entsteht ja nie durch rein subjektive Bewußtseinsvorgänge oder bloße Regungen des Unterbewußtseins, sondern diese gehen vor sich im engsten Zusammenhang mit objektiven Eindrücken aus der Umgebung und Umwelt eines Menschen und mit objektiv verursachten Erfahrungen desselben, hier, in unserem Falle, mit Eindrücken von und Erfahrungen mit Jesu religiösem Wesen und Leben. Ferner erfaßt bei religiösen Eindrücken, Erfahrungen und Erkennt-

1 Vgl. The Sadhu, by Streeter and Appasamy, London 1921, p. 8, dazu R. H. Thouless, An Introduction to the Psychology of Religion, Cambridge 1924, p. 74.

viel mit dazu beigetragen, daß die Botschaft der Anhänger Jesu so vielen Beifall fand. Cumont[1] sagt, je härter die Last des gegenwärtigen Lebens geworden sei, desto mehr habe sich der Glaube an ein Fortleben vertieft und desto mehr habe er sich ausgebildet. Ein Tiefstand sei erreicht worden gegen Ende der römischen Republik. Dann habe besonders unter dem Einfluß des Neupythagoräismus eine Wiederbelebung dieses Glaubens begonnen. Aber am stärksten habe doch offenbar in der Richtung das Christentum gewirkt. Er bemerkt[2]: „Wenn wir die dicken Bücher des Corpus inscriptionum durchblättern, sind wir betroffen durch die geringe Zahl von Grabinschriften, welche die Hoffnung auf Unsterblichkeit ausdrücken. Der Eindruck ist dem ganz entgegengesetzt beim Gang durch unsere Begräbnisstätten oder bei der Betrachtung altchristlicher Grabinschriften". Offenbar stützt sich der christliche Glaube an das Fortleben noch auf andere Beweggründe als bloß die Kunde von den Erscheinungen des Auferstandenen, nämlich wohl auf gleichzeitige unmittelbare Erfahrungen der Gläubigen selber von der Erhabenheit des christlichen Glaubens über alles ihm Widerwärtige, auf das „Überwinden in dem allem durch den, der sie geliebt hat", wovon Paulus Rö. 8, 37 spricht, und auf die ebenda, 8, 28 von ihm bezeugte Gewißheit, „daß denen, die Gott lieben, er alles zum Guten dienen läßt", und so sicher auch den Tod.

Oder sollten am Ende diese für die Christenhoffnung grundlegenden Erscheinungen, die Paulus I. Kor. 15, 4 ff. erwähnt, eben doch mehr als einfache Visionen gewesen sein? Die Frage ist oft[3], ja früher gewöhnlich bejaht worden; aber da Paulus die früheren Erscheinungen auf eine Linie rückt mit der ihm gewordenen, die doch entschieden ein Gesicht war, ist das ausgeschlossen. Höchstens graduell, durch ihre Lebhaftigkeit, ihre sinnenfällige Stärke mögen, wie früher gesagt, sich diese Visionen und so auch die des Paulus von anderen, gewöhnlichen unterschieden haben, wie etwa heute der Sadhu Sundar Singh

1 a. a. O., p. 39, 17 f.

2 a. s. O., p. 18; die Übersetzung stammt von mir.

3 So z. B. noch von Holl, wogegen Mundle, Das Kirchenbewußtsein der ä. Christenheit, Zt. f. NTW., 1923, H. 1/3, S. 25, mit Recht Einspruch erhebt.

die parsistische Religion, ferner der Mysterienglaube und die neupythagoräische wie die platonische Philosophie mächtig mitgeholfen haben[1]. Dennoch erscheint als in hohem Grade wahr, was der Eingang des ersten Petrusbriefes 1, 3 mittelbar bezeugt, daß die Menschheit jener Tage wie späterer Zeiten „wiedergezeugt ward zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten". Und der Eingang dieses Briefes ist mit diesem Zeugnis auch selber wohl ein Widerschein von der Bedeutung, welche die Erscheinung Jesu vor Petrus für die älteste Christenheit hatte; denn der Schreiber dieses Briefes, mag er nun gewesen sein wer er will, hat sich offenbar in die durch jene Erscheinung einst für Petrus geschaffene neue Lage in Gedanken hineingedacht, als er so schrieb. Überträgt er doch in allzu auffallender Weise das persönliche Erlebnis des Petrus auf alle Christen: „Durch seine Auferstehung, in und mit ihr sind auch die ἡμεῖς (= die Gemeinde) zum Leben gebracht worden, und durch diese seiner großen Barmherzigkeit entsprechende Schöpfertat ist der Gott und Vater Jesu Christi auch ihr Vater geworden, den sie als solchen anrufen dürfen"[2]. Weshalb von der Erinnerung an das dem Apostel Petrus zuteil gewordene Erlebnis abzusehen sein soll, wie einige Ausleger meinen, weil der Verfasser sich mit den Lesern hinsichtlich der Erfahrung zusammenschließt (ἡμᾶς), ist nicht abzusehen. Was Petrus das Erlebnis der Erscheinung des Auferweckten leistete, leisteten den späteren Gläubigen ja die Berichte darüber nach I. Kor. 15, 11 ff. auf Grund des Zeugnisses und der Verkündigung der Apostel.

Allerdings muß es auffallen, wie es möglich war, daß ein bloßes Gesicht, auch zusammen mit einer Reihe von weiteren Gesichten oder Erscheinungen vor den übrigen Aposteln und noch einer zahlreicheren Menge von Gläubigen solche Wirkungen gehabt haben kann. Schauungen, Gesichte, Erscheinungen Abgeschiedener waren doch damals wahrhaftig nichts Unerhörtes (vgl. Celsus: ὅπερ ἤδη μυρίοις συμβέβηκεν, Orig. c. Cels. II, 55). Jedenfalls haben die allgemeinen Zeitströmungen

1 Vgl. Fr. Cumont, After Life in Roman Paganism, New Haven, 1922, p. 22 ff.

2 Neutestamentl. Forschungen, herausgg. von O. Schmitz, 2. H. Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbrief, von Th. Spörri, 1925, S. 205.

den Augen nicht seht; und eure Ohren sind verschlossen, aber in eurem Geiste mögen sie offenstehen". „Jesus Christus sehen nicht alle Augen." Und darauf schauen die Frauen Christus zum Teil als älteren Mann, zum Teil als heranwachsenden Knaben oder Jüngling, gemäß der auch von Origenes und anderen bezeugten, offenbar auf eine Zeit verbreiteten Ansicht, daß Jesus sich der Fassungskraft der einzelnen anpasse, seine Leibesgestalt verändere, wennn es ihm gefalle. C. 35[1] sodann wird die bekannte Erscheinung des Herrn vor Petrus auf der Flucht aus Rom erzählt, die Origenes in den Paulusakten fand. Da sieht Petrus, wie er zum Tor hinausgeht, den Herrn nach Rom hineinkommen, und sagt: „Herr, wohin (gehst) du in dieser Gestalt?" Und der Herr spricht zu ihm: „Ich gehe nach Rom hinein, um gekreuzigt zu werden". Und Petrus sagt zu ihm: „Herr, wiederum wirst du gekreuzigt?" Er spricht: „Ja, Petrus, wiederum werde ich gekreuzigt". Da kommt Petrus zu sich, sieht den Herrn in den Himmel fahren und kehrt selber nach Rom zurück. Vermutlich soll hier an dem Beispiel des Petrus gezeigt werden, daß man in Verfolgungszeiten dem Martyrium nicht ausweichen soll; aber es ist bezeichnend, daß das durch ein Gesicht des Petrus von Christus geschieht. Wir haben also in den Actus Petri Vercellenses noch eine sehr deutliche Erinnerung an Petrus als Schauer von Gesichten, vielleicht sogar noch eine solche an seine erste Vision.

Schluß.

In umgekehrtem Verhältnis zu der Spärlichkeit der literarischen Nachrichten über die erste Schauung des Auferweckten durch Petrus stehen nach alledem deren Nachwirkungen in der späteren Literatur, aber nicht nur in dieser. Denn der christliche Glaube an die Auferweckung Jesu, der, wie wir gesehen haben, zweifellos in erster Linie auf die Erscheinung vor Petrus zurückgeht, hat merkwürdig stark eingewirkt auf den Unsterblichkeitsglauben und Verwandtes bei den Zeitgenossen und in der Folgezeit. Mag er gleich auch längst nicht der einzige Faktor bei der Ausbreitung desselben in spätantiker Zeit gewesen sein, sondern, wie früher schon deulich im Judentum,

1 Hennecke, S. 247 ff. Lipsius, p. 88.

innert zum Beleg für diese Tatsache an die Überlieferung im Hebräerevangelium über die Erscheinung des Auferstandenen vor Jakobus dem Gerechten. Zu des Petrus und Jakobus Lebzeiten kann man noch nicht soweit gegangen sein in der Herabsetzung des Wertes der Visionen des Auferweckten, wie es in dieser Quellenschrift der Pseudoclementinen geschieht. Diese vollkommene Ablehnung derselben kann erst in späterer Zeit erfolgt sein. Und so setzt ja auch Waitz diese Quellenschrift erst in die dreißiger Jahre des zweiten Jahrhunderts.

Schließlich sei noch ein Blick getan in die von Waitz aus den Clementinen herausgeschälten *Πράξεις Πέτρου* und in die Actus Petri Vercellenses.

In den *Πράξεις Πέτρου* fehlt, soviel ich sehe, jede Erwähnung eines Gesichtes des Petrus. Es mag das zum Teil mit dem besonderen Inhalt der Schrift zusammenhängen, zum Teil aber auch, wie in den Kerygmata Petru, bestimmter Absicht entsprungen sein. Petrus tut hier hauptsächlich Wunder und überwindet durch diese göttlichen Kraftbeweise den Magier Simon. Außerdem gründet und organisiert er allenthalben christliche Gemeinden[1]. Anders dagegen steht es in den Actus Petri Vercellenses. Da werden mehrfach Gesichte erwähnt[2]. Gleich zu Anfang, c. 5[3], unterweist Gott den Petrus durch ein Gesicht, daß der Magier Simon, den jener aus Judäa vertrieben hat, ihm in Rom zuvorgekommen sei, und heißt ihn deshalb nach Italien fahren. Man sieht auch hier, im späten erbaulichen Roman noch wird Petrus bei wichtigen Entscheidungen, offenbar in Anlehnung an die geschichtlichen, früheren, für ihn wichtigen Gesichte, von einem Gesicht geleitet gedacht. C. 21[4] erklärt Petrus in einer Frauenversammlung, nachdem er c. 20[5] erinnert hat, wie ihn der Herr seine Majestät auf dem heiligen Berge habe sehen lassen: „Wenn ihr den Glauben an Christus habt, wenn er in euch befestiget ist, so sehet mit dem Geiste, was ihr mit

---

1 s. Waitz, Die Pseudoklementinen, 1904, S. 186 f.

2 C. Schmidt, Studien zu den alten Petrusakten, Ztschrft. f. Kg., 24. Bd., N.F. VII, 1925, S. 325 f.: „Eine große Rolle spielen die Visionen", usw.

3 Hennecke, S. 233. R. A. Lipsius, Acta apostolorum apocrypha, 1891, p. 49.

4 a. s. O., S. 242. p. 68. 5 a. s. O., S. 241. p. 67.

einmal, als er am See Genezareth fischte, im Geiste Jerusalem und sogar Cäsarea zu sehen vermeinte, wo er doch noch nie gewesen war, als sähe er es mit Augen, und daß er alles um sich vergessen habe, Angelhaken und Fische und den Fels, auf dem er saß. Nicht einmal das habe er bemerkt, wie ein Fisch heftig an der Leine riß, so daß ihn sein Bruder Andreas wie einen Schlafenden habe aufwecken müssen mit dem Ruf: „bist du von Sinnen gekommen, was staunst du so starr! Was kommt dich an? sage mirs". Und dann, sagt Petrus, antwortete ich, ein wenig entrüstet, weil er mich abzog von der angenehmen Schau, es sei mir nichts Schlimmes zugestoßen, sondern mit sehnsüchtigem Geist betrachte ich Jerusalem und zugleich Cäsarea, sei dem Leibe nach mit ihm, Andreas, dem Geiste nach aber weit weg. Worauf ihm jener auf Grund irgendwelcher Eingebung die Wahrheit gesagt habe, die, welche von einem Dämon besessen würden, begännen derartiges usw. Und hernach habe er in der Tat, als er nach Cäsarea gekommen sei, gesehen, daß alles anders aussah, als er es in seiner Einbildung gesehen hatte, und habe sich selbst gescholten, weil er nach solchem, was er anderswo gesehen, die Tore, Mauern und Gebäude Cäsareas sich vorgestellt habe. Denn niemand könne etwas Neues denken, dessen Gestalt nicht irgendwie bereits vorhanden sei. Auch er, Paulus-Simon, wenn er in Gedanken etwas wahrzunehmen vermeine und über die Himmel hinausblicke, werde zweifellos nur solches schauen, was er auf Erden weilend sehe, usw. Der Verfasser dieses romanhaft anschaulich erzählten Stückes hat also nicht leugnen können noch wollen, trotz seiner Abneigung gegen visionäres Schauen, daß Petrus einst für Visionen empfänglich war, behauptet aber, dieser habe sich später von ihrem Unwert überzeugt.

Für den geschichtlichen Petrus dürfte diese Behauptung indessen schwerlich zutreffen, nach dem, was Paulus I. Kor. 15 über die Erscheinungen des Auferstandenen berichtet. Mit Recht hat schon Holsten[1] vielmehr angenommen, Gesichte, wie das des Petrus vom auferweckten Christus, seien tatsächlich zuerst auch in Jerusalem, wie Paulus angebe, der Beweis für die Auferweckung des am Kreuze gestorbenen Jesus gewesen. Er er-

1 a. a. O., S. 157, Anm.; vgl. S. 119, Anm.

über die Qualen der Sünder das mazdäische Buch des Arta viraf, das zwar späteren Ursprungs sei, aber offenbar alte Vorgänger habe. Aus der persischen Religion hätten auch die Mysterien zur Zeit des römischen Kaiserreiches die scharfen Gegensätze der Seligkeit des Himmels und der Qualen der Hölle übernommen. Noch Plutarch lehne sie als Aberglauben ab.

Die Frage nach der allfälligen Geschichtlichkeit dieser Offenbarungen ist von vornherein dadurch erledigt, daß die Abfassung der Petrusapokalypse in ihren Hauptbestandteilen nach allgemeiner Überzeugung in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts fällt, die des Petrusevangeliums in die Mitte etwa desselben. Über darin da und dort erhaltene ältere Überlieferung ist damit natürlich nichts entschieden. Offenbar ist der Verfasser der Apokalypse wie der damit allfällig verbundenen Stücke des Petrusevangeliums sich klar bewußt gewesen, daß Petrus beim Zukunfts- und Jenseitsglauben des Christentums von Beginn geführt habe; denn darum jedenfalls läßt er ihn so weitläufige Mitteilungen erhalten und machen über die Zukunft und das Jenseits. Ihm und seinen Zeitgenossen war offenbar die bloße Erscheinung des Auferweckten vor Petrus nicht genug, er wollte zugleich auch über das Schicksal aller Guten und Bösen Auskunft haben und nahm sie darum, wo er sie immer fand, indem er sich auf das Ansehen des Petrus stützte bei ihrer Mitteilung an andere. Frei erfunden hat der Verfasser allem nach nicht viel, das zeigen die Anleihen bei der synoptischen Apokalypse und Verklärungsgeschichte am Schluß. Seine Schilderungen der Wohnungen der Gerechten und ihres Aussehens erinnern außer an persische Mythologie an Stellen wie Henoch 39, 4 ff., Baruchapokalypse c. 51.

Auch in der von Waitz aus den Pseudoclementinen abgehobenen Quellenschrift, die er als Kerygmata Petru bezeichnet, ist noch die deutliche Erinnerung zu spüren, daß Petrus zu Gesichten neigte; obschon die Schrift dem auf seine Christusvision sich berufenden Paulus in der Gestalt des Magiers Simon sehr heftig entgegentritt und, wie bereits früher erwähnt[1], über Visionen abspricht. Petrus erzählt da unter anderem[2], daß er

1 Vgl. S. 61.
2 Vgl. Hennecke, a. a. O., S. 158, und Recognit. II, 62 sq.

bei mir (schon jetzt) geoffenbart ist, die hier im voraus bereitet ist seit der Zeit, wo ich den Entschluß gefaßt hatte, das Paradies zu schaffen". Da scheint etwas ähnliches vorausgesetzt, nämlich, daß in Gottes Hand alles vorgezeichnet sei, was geschehen werde. Und das kann vielleicht ungefähr so gemeint sein, wie es zu der Zeit, als diese Apokalypsen entstanden, bei der Chiromantie vorausgesetzt wurde[1], nämlich daß in den Linien und Erhöhungen der Hände, in denen man den Einfluß der Planeten wirksam glaubte, sich die Geschicke der Menschen abzeichneten. Nach dem Schluß des ganzen Stückes in der Petrusapokalypse handelt es sich übrigens um eine Art Berufungsvision des Petrus. Wir haben darum mutmaßlich hier eine bestimmtere, aber freie Ausführung oder dichterische Erweiterung der von Paulus erwähnten Vision des Kephas. Am Ende dieser Offenbarung an Petrus im engeren Sinne folgt dann eine neue Offenbarung an Petrus und seine Mitjünger bzw. die an die Zwölf nach dem Akhmimfragment, die bereits früher von uns erwähnte Erscheinung der zwei Seligen, an welche sich die eigenartige Variante der synoptischen Verklärungsgeschichte beim Äthiopen anschließt, die ebenso schon von uns besprochen worden ist, wo Petrus wieder als Sprecher der Jünger auftritt, aber auch noch als der nächste Empfänger der Offenbarung erscheint.

Die Bedeutung des Ganzen beruht, wie Weinel dartut[2], auch nach Auffindung des Äthiopen darauf, daß es die erste Schrift ist, die die antiken Vorstellungen von Himmel und Hölle im weitesten Umfang ins Christentum überleitet. Er bestreitet aber Dieterich (Nekyia, 1893, [2] 1913) gegenüber jedenfalls mit Recht, daß sie aus dem Griechentum stammten, und urteilt, niemand könne jetzt mehr daran zweifeln, daß ihr Ursprung im Orient zu suchen sei. Geradeso nämlich lehnt auch Fr. Cumont[3] die Vermutung Dieterichs über orphische Herkunft ab. Die Griechen hätten nie Freude gehabt an der Beschreibung solcher Greuel. Vielmehr weise alles auf den östlichen Ursprung dieser Schilderungen. Das Totenbuch der Ägypter enthalte dergleichen. Aber am nächsten komme den Angaben der Petrusapokalypse

1 s. A. Bouché-Leclerq, Histoire de la Divination dans l'Antiquite, 1879, p. 267 ss. 2 a. a. O., S. 317.

3 After Life in Roman Paganism, 1922, p. 173 ss.

zum Teil auch im bekannten Akhmimfragment der Petrusapokalypse erhalten ist. Sie endet c. 14[1] auch mit einem deutlichen persönlichen Schluß in den Worten: „Ich habe es dir gesagt, Petrus, und ich habe es dir kundgetan, gehe nun hinaus in das Abendland" usw. „Meine Worte sind die Quelle der Hoffnung und des Lebens, und mit einemmal wird die Welt frohlocken." Dieses Stück ist wohl die Offenbarung an Petrus im eigentlichen Sinne. Auch im Akhmimfragment an den parallelen Stellen spricht Petrus hier immer in erster Person: „ich sah". Wohl heißt es im äthiopischen Text hier gleich zu Anfang auch noch einmal: „wir sahen"; aber nach dem Kontext sind mit diesem „wir" Gerechte und Engel und Christus selbst gemeint. Merkwürdigerweise gibt die Offenbarung sich nach den Anfangsworten als eine Art Chiromantie: „und er zeigte mir in seiner Rechten die Seelen aller Menschen und auf seiner rechten Handfläche das Bild von dem, was sich am jüngsten Tag erfüllen wird". Die Stelle ist rätselhaft. Einigermaßen ähnlich wird zwar in der sogenannten Baruchapokalypse c. 59 erzählt, daß der Allmächtige, „als er Mose zu sich nahm"[2], „ihm kündete viele Mahnungen zugleich mit den Verhaltungsmaßregeln des Gesetzes und das Ende der Zeiten", ebenso wie Baruch, weiter aber „auch den Plan Zions" usw. „und die Höhe der Luft und die Größe des Paradieses und das Ende der Welten und den Anfang des Gerichtstages" usw., „und den Mund der Hölle und die Stelle der Vergeltung und das Land des Glaubens und den Ort der Hoffnung und das Abbild der zukünftigen Pein" usw. Dergleichen Offenbarungen, wie sie in der Petrusapokalypse im folgenden berichtet werden, sind ja überhaupt in den Apokalypsen nicht selten; aber verwunderlich bleibt das Zeigen auf der Hand. In der Baruchapokalypse wird allerdings gleich zu Anfang, c. 4, mit dem bekannten Wort Jes. 49, 16 gefragt: „oder meinst du etwa, daß dies die Stadt ist, von der ich gesagt habe: ‚Auf meine Handflächen habe ich dich hingezeichnet'. Nicht diese Stadt, deren Gebäude jetzt vor euch dastehen, ist die, die

1 a. s. O., S. 325.

2 Gemeint scheint bei der Gesetzgebung, aber nach Siphre, Deut. 357 zeigt Gott dem Mose auf dem Berge Nebo den Garten Eden, in dem die Gerechten wandeln, und daneben das Gehinnom, s. Ernst Lohmeyer, *Σὺν Χριστῷ*, S. 243, Festg. f. Deißmann.

zu den Angaben von Paulus im Galaterbrief über das Verhalten des Petrus passen, noch zu dem Apg. 15, 1—5 Erzählten. Jedenfalls weist aber die Visionsgeschichte darauf hin, daß zur Zeit der Entstehung derselben die Meinung bestand, Petrus habe in entscheidender Stunde Erscheinungen gehabt, Gesichte gesehen und sich davon leiten lassen, weshalb man an diesem Faden fortspann. Nicht zufällig wird wohl auch Apg. 12, 9 bei der Befreiung des Petrus durch einen Engel aus dem Gefängnis beigefügt: „er wußte nicht, daß es Wirklichkeit war, was durch den Engel geschah, es dünkte ihn vielmehr, er sähe ein Gesicht". Nach der Meinung des Erzählers auch hier waren offenbar dem Petrus Gesichte etwas Gewohntes, Petrus als Schauer von Gesichten bekannt.

Es ist darum nicht zu verwundern, daß Petrus auch späterhin noch hierfür gegolten hat, wie besonders die uns jetzt in leidlicher Vollständigkeit wieder bekannt gewordene Petrusapokalypse zeigt. Die zuerst von Grébaut[1] in äthiopischer Sprache und französischer Übersetzung herausgegebenen, dann von Duensing[2] ins Deutsche übersetzten und jetzt von Weinel in Henneckes Neutestamentlichen Apokryphen wieder eingehend besprochenen Texte dieser Apokalypse sind offenbar nicht einheitlicher Art und stellen jedenfalls auch nicht ganz die ursprüngliche Petrusapokalypse dar, sondern eine Überarbeitung derselben[3]. Der Anfang gleich der Offenbarung im Text des Äthiopen ist gar keine Petrusapokalypse im eigentlichen Sinn, sondern ein Gespräch Jesu mit den Seinigen auf dem Ölberg über die Zeichen und Art seiner Wiederkunft und über das Weltende in freiem Anschluß an die synoptischen Überlieferungen. Allerdings antwortet dann Petrus im Laufe des Gesprächs und Jesus erwidert ihm; aber so macht ja Petrus oft auch den Wortführer für die anderen bei den Synoptikern. Dagegen beginnt C. 3[4] eine Art der Offenbarung an Petrus im engeren Sinne, die

1 Revue de l'Orient Chrétien, 1907—1910.

2 Zt. f. NTW., 1913, S. 65 ff.

3 s. Weinel, a. a. O., S. 317: „Wir haben also im Äthiopen ganz gewiß eine Überarbeitung vor uns, durch die wir den ursprünglichen Text noch erkennen, aber nicht mehr besitzen. Das Fragment von Akhmim bietet freilich auch nicht ganz den alten Text".

4 Bei Hennecke, S. 319.

blems nicht besonders geeignet. Dazu komme, daß die Bekehrungsgeschichte gar nichts von der Tischgemeinschaft zwischen dem judenchristlichen Apostel und den Christ gewordenen Gottesfürchtigen sage. Die Tischgemeinschaf aber sei es, auf die das Gesicht c. 10, 9—16 den Petrus vorbereiten wolle, also sei diese Vision kein Bestandteil der ursprünglichen Erzählung, dann aber auch nicht Wiedergabe des Erlebnisses in Apg. 10, 27—29. Ich kann hierin Dibelius nicht ganz zustimmen. Vielmehr glaube ich, dadurch, daß der Verfasser der Apostelgeschichte die Erzählung eben in erster Linie zum Beweise des Rechtes der Heidenbekehrung benutzen wollte, ist ihm das in der ursprünglichen Erzählung von einem Mahle des Petrus mit Cornelius und den Seinen berichtende Stück als nebensächlich erschienen im Vergleich zur Erzählung von ihrem Geistesempfang und ihrer Taufe, und darum begnügt er sich im Blick auf die Mahlgemeinschaft mit der knappen Bemerkung 10, 23: *εἰσκαλεσάμενος οὖν αὐτοὺς ἐξένισε,* die immerhin bestimmt die Tischgemeinschaft erkennen läßt, und setzt diese in der Schlußangabe V. 48 bloß voraus. Was aber die Frage nach der Geschichtlichkeit des eingeflochtenen Visionsberichtes betrifft, so ist zu beachten, daß auch Gal. 2, 12 ff. gerade die Frage der Tischgemeinschaft dem Petrus zu schaffen gemacht hat, die offenbar bei der Visionserzählung ursprünglich in erster Linie ins Auge gefaßt war. Freilich stellt Paulus die Sache dort in einer Weise dar, daß sich schwer annehmen läßt, Petrus sei, als er mit Heiden aß, von einer Gottesoffenbarung bzw. einem Gesicht und einer Himmelsstimme hierzu veranlaßt worden; da er ja berichtet, Petrus habe sich, als einige von Jakobus kamen, wieder zurückgezogen und abgesondert, nachdem er vorher mit den Christen aus den Heiden zusammen gegessen hatte. Darum wird vielleicht doch Wendland[1] recht haben, wenn er schon wegen des Motivs der Doppelvision Apg. 10, 3 ff. 9 ff., das übereinstimmt mit dem novellistischen Novellenstil, die literarische Herkunft des Motivs in Apg. 10 für wahrscheinlich erachtet. Zwar hat die Vision Eigenart genug, und zusammen mit der starken Lokalfarbe der Erzählung könnte dies sonst für echte Überlieferung sprechen; aber der ganze Bericht will eben weder

1 Die urchristlichen Literaturformen[2. 3], 1912, S. 327 f.

Kepha dreimal verleugnet hatte vor den Juden, bekannte er ihn dreimal vor den Jüngern. Und er übergab und überantwortete ihm in seine Hände seine ganze Herde, indem er vor seinen Jüngern zu ihm sprach: „Weide du mir meine Lämmer und meine Schafe und meine Lämmer", das sind die Männer, Weiber und Kinder[1]. Und vierzig Tage nach seiner Auferstehung übertrug er den Aposteln die Handauflegung der Priesterschaft und fuhr gen Himmel und setzte sich zur Rechten seines Vaters. Und es versammelten sich die Apostel und stiegen hinauf in den Saal mit Maria, der h. Jungfrau. Und Simon Kepha taufte Maria, und es nahm sie zu sich Johannes, der Jüngling . . ."

Dieses merkwürdige apokryphe Stück scheint W. Bauer in seinem Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen entgangen zu sein. Es kann hier von uns nicht in allen seinen Angaben gewürdigt werden. Für uns kommt nur in Betracht, was es über die Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus sagt. Das Ganze erscheint als eine sekundäre Verbindung von verschiedenen Evangelienberichten, eher denn als phantasievolle Ausschmückung von solchen. Für unseren Fall ist immerhin beachtenswert, daß der Verfasser die so bald verschollene Erscheinung vor Petrus noch erwähnt, ferner, daß er sie offenbar als erste auffaßt und nicht mit dem leeren Grab in Verbindung bringt, hingegen mit dem ausgesprochenen Messiasglauben des Apostels.

Damit hören, soviel ich sehen kann, alle literarischen Spuren der Erscheinung vor Petrus, abgesehen vom Neuen Testament und Zitaten aus demselben bei den Kirchenvätern, auf. Nach der Apostelgeschichte hätte aber Petrus auch noch späterhin in entscheidenden Augenblicken Gesichte gehabt, so besonders als er zur Bekehrung und Taufe von Heiden überging, Apg. 10, 9 ff., vgl. 11, 1 ff.; 15, 7 ff. M. Dibelius[2] bemerkt zu diesem Bericht, die Erzählung von Cornelius diene einem außerlegendären Zweck, sie solle das Recht der Heidenbekehrung dartun. Die Bekehrung eines Gottfürchtenden, also eines für die Juden relativ unanstößig gewordenen Heiden, sei jedoch zur Erörterung des Pro-

---

1 Vgl. oben, S. 15.

2 Stilkritisches zur Apostelgeschichte, Eucharisterion, 2. Teil, 1923, Zur Religion und Literatur des N. T.s, S. 38 f.

Evangelium auch auf die Petrusapokalypse als Vorlage hinweisen, da Jesus in ihr nach dem Text des Äthiopen c. 14 zu Petrus sagt: „Ich habe es dir gesagt, Petrus, und ich habe es dir kundgetan. Gehe nun hinaus in das Abendland, in den Weinberg, den ich dir sagen werde". „Du, du bist auserwählt nach den Verheißungen, die ich dir gegeben habe. Breite darum in der ganzen Welt mein Evangelium aus!" usw.[1]. Ebenso könnte allenfalls auf die Petrusapokalypse weisen die Bemerkung: „dann verließ er die Welt und stieg gen Himmel", weil am Schlusse der Petrusapokalypse c. 17 erzählt wird: „eine ganz große und glänzende Wolke nahm unsern Herrn und Mose und Elia auf". „Und wir blickten auf, und der Himmel öffnete sich" usw. Doch fällt die letzte Entscheidung schwer wegen des ungeklärten Verhältnisses von Petrusapokalypse und Petrusevangelium. Um die eine oder andere dieser Schriften wird es sich aber an der Stelle handeln.

Eine andere Spur der Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus findet sich noch in der syrisch und arabisch überlieferten „Schatzhöhle"[2]. Da heißt es nämlich: „Und als er auferstand aus dem Grabe am dritten Tage, erschien er Kepha und Johannes. Und als der Messias im Grabe war und die Wächter um das Grab herumsaßen, da faßte Simon Kepha in seinem Herzen den Entschluß, daß er den Wächtern Wein zu trinken gäbe und sie trunken würden und einschliefen, und er dann aufstehe, das Grab öffne und daraus den Leichnam des Messias hole, ohne die Siegel des Grabes zu verletzen, damit die Juden nicht sagten: „Seine Jünger haben ihn gestohlen". Und als die Wächter aßen und tranken, auferstand der Messias und zeigte sich Kepha, der in Wahrheit glaubte, daß er der Messias, der Herr Himmels und der Erden sei, und Kepha näherte sich dem Grabe nicht. Und darnach erschien er auch den Wächtern offenbar und ging zu seinen Jüngern in den Saal, da berührte ihn Thomas, und er erschien ihnen (auch) am Meere. Und dafür, daß ihn Simon

1 Hennecke, S. 325.

2 Die Schatzhöhle, Aus den syrischen Texten dreier unedierter Handschriften ins Deutsche übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Carl Bezold, Leipzig 1883, S. 71. Die Schatzhöhle ist im sechsten Jahrhundert in Syrien entstanden, vgl. Haase, Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen, 1922, S. 219.

folgenden Offenbarungen, wie Petrusapokalypse c. 1[1], der Ölberg angegeben wird und es sich ebenso wieder um Offenbarungen des Auferstandenen handelt. Die Szene ist wesentlich anders. Es kommt eine ungeheuere Lichtkraft auf Jesus herab und umgibt ihn ganz, und dann fliegt er in die Höhe, leuchtend in unermeßlichem Licht, indessen die Jünger ihm schweigend nachblicken. Des folgenden Tages kommt er wieder zurück, leuchtend gar sehr in dreierlei Art, und erzählt den Jüngern, nachdem er den Glanz des Lichtes an sich gezogen wegen ihrer Aufregung und Furcht, wohin er gegangen ist[2]. Petrus tritt dabei jedoch völlig zurück.

Näher heran an die ursprüngliche Petrusvision führt hingegen nach gewöhnlicher Ansicht eine merkwürdige Mitteilung in der Schrift „Religionsparteien und Philosophenschulen" des um 1086 n. Chr. geborenen asch-Schahrastâni, übersetzt von Th. Haarbrücker[3]. Vom Herausgeber wird zwar von vornherein bemerkt, daß sich in diesem Werke mitten unter echt geschichtlichem Gut Fabelwerk genug findet. Schahrastâni berichtet[4], wie man gewöhnlich annimmt im Anschluß an ein judenchristliches Evangelium, folgendermaßen: „Aber nachdem er getötet und gekreuzigt war, kam er herab, und es sah ihn Schim'ûn asz Szafâ (der Fels-Petrus), und er sprach mit ihm und übertrug ihm die Gewalt; dann verließ er die Welt und stieg gen Himmel und Schim'ûn asz Szafâ war sein Stellvertreter, und er war der vorzüglichste der Apostel, was Wissen, Frömmigkeit und Bildung anbetrifft; nur daß Paulus sein Werk trübte und sich zu seinem Genossen machte und die Grundlagen seines Wissens verwirrte und es mit dem „Kalâm des Philosophen und den Einflüsterungen seines Denkens vermischte" usw. Offenbar enthält diese Mitteilung noch Reste judenchristlicher Erinnerungen, wie das überraschende Urteil über Paulus zeigt. Ob aber die Mitteilung über Petrus auf ein judenchristliches Evangelium zurückgeht, mag man immerhin fragen. Schahrastâni erwähnt unmittelbar darauf nur unsere vier kanonischen Evangelien als solche von vier Aposteln. Und die Worte: „er sprach mit ihm und übertrug ihm die Gewalt" könnten anstatt auf ein judenchristliches

1 Vgl. Hennecke, S. 318.
2 Pistis Sophia, herausgg. von C. Schmidt, 1925, S. 1 ff.
3 Halle, 1850. 4 a. s. O., I., S. 261 f.

„vom Himmel gekommenen Stimme“ (*τὴν φωνὴν ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐξ οὐρανοῦ ἐνεχθεῖσαν*) die Rede, gerade wie Petrusapokalypse c. 17[1], während die Synoptiker von einer *φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης* sprechen, Mt. 17, 5; Mk. 9, 7; Lk. 9, 35. Ferner heißt es II. Petr. 1, 18 wie in der Petrusapokalypse, c. 15[2], daß die Stimme geschehen sei, als die Jünger (wir) mit Jesus „auf dem heiligen Berge“ waren (*ὄντες ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ*), während die Synoptiker von einem „hohen Berg“ oder einfach „dem Berg“ reden, Mt. 17, 1; Mk. 9, 2; Lk. 9, 28. Endlich paßt nur die in der Petrusapokalypse vorausgesetzte Situation, daß es sich um ein Erlebnis mit dem Auferstandenen handelte, wie bereits gesagt, für den in II. Petr. 1, 16 ff. geführten Parusiebeweis. Erst in der von der Petrusapokalypse gegebenen Sachlage erfüllt sich vollkommen das Wort: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα,* II. Petr. 1, 17. Und die Petrusapokalypse allein wiederholt auch das Wort in der ganz gleichen Fassung, wie es II. Petr. 1, 17 steht[3]. Natürlich beweist diese Benützung der Darstellung der Petrusapokalypse durch den zweiten Petrusbrief noch nichts für den Vorzug derselben etwa vor der synoptischen, da der Brief anerkannt spät ist. Sondern sie zeigt nur den engen Zusammenhang dieses Briefes mit der apokryphen Petrusliteratur. Hingegen spricht dieses immerhin verhältnismäßig frühe Zeugnis für den Wortlaut des uns neu zugänglich gewordenen äthiopischen Textes der Petrusapokalypse zugunsten von dessen Zuverlässigkeit. Es zeigt, daß die äthiopische Fassung den ursprünglichen Text der Petrusapokalypse treu wiedergibt.

Ähnlich wie im zweiten Petrusbrief dürfte auch in der einleitenden Szene der Pistis Sophia auf die Verklärung als Auferstehungsvision, aber schwerlich gerade nach dem Berichte der Petrusapokalypse bzw. überhaupt auf die Petrusapokalypse zurückgegriffen werden, obgleich c. 2 der Schrift als Ort der

---

1 Hennecke, S. 327: „Und siehe, plötzlich kam eine Stimme vom Himmel“.

2 s. Hennecke, S. 325 f.: „Und es sprach zu mir mein Herr Jesus Christus, unser König: Laßt uns auf den heiligen Berg gehen. Und seine Jünger gingen mit ihm und beteten“.

3 Mt. 17, 5: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου, ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.* Petrusoffenbarung bei Hennecke, S. 327: „Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“.

Kloster der Offenbarung genannt, „weil der Messias sich dort seinen Jüngern nach der Himmelfahrt offenbart haben soll, indem er sich ihnen zeigte und sie ihn erkannten“[1]. Der Thabor wird aber bereits von Cyrill von Jerusalem[2] und Hieronymus[3] als Berg der Verklärung bezeichnet. Und ebenso soll nach einer Angabe im weiteren Zusammenhang des Äthiopen der in der Petrusapokalypse erwähnte heilige Berg der Thabor sein[4].

§ 2. Petrus als Schauer von Gesichten im übrigen Neuen Testament und in der apokryphen Petrusliteratur.

An die Verklärungsgeschichte der Synoptiker knüpft nach gewöhnlicher Ansicht die Stelle II. Petri 1, 16 ff. an. Allein v. Hofmann hat bereits, wie Harnack erinnert[5], bei der Stelle an eine sonst nicht bekannte, von der Verklärungsgeschichte verschiedene Auferstehungsvision gedacht, weil der Briefschreiber den Lesern die Macht und Erscheinung (Parusie) Jesu Christi, mithin die Erscheinung des auferstandenen Herrn als Augenzeuge kundgetan haben will. Ähnlich meinte Wellhausen, daß hier das Original der Verklärungsgeschichte vorliege, wo sie richtig als Auferstehungsvision erzählt werde. Und Harnack gibt zu, sie hätten mit Recht gesehen, daß man eigentlich die Berufung auf eine Auferstehungsvision an der Stelle erwartet, hält aber ihre Hypothesen doch für unhaltbar. Allein der Vergleich der Stelle mit den neuentdeckten Texten der Petrusapokalypse zeigt jetzt unwiderleglich, daß die beiden in vollem Rechte waren, sofern nämlich an der Stelle klar auf die Erzählung der Petrusapokalypse von einem Gesicht des Auferstandenen angespielt wird, bzw. auf die in ihr als solches geschilderte Verklärungsgeschichte, und nicht auf diese, wie sie die Synoptiker erzählen. Denn es ist II. Petr. 1, 18 von einer

---

1 Abh. d. pr. Ak. d. Wiss., 1919, Nr. 10, S. 14; dazu vgl. G. Dalman, Th. Ltztg., 1920, Nr. 7/8, Sp. 81. Die Angabe über eine Erscheinung nach der Himmelfahrt will allerdings nicht recht stimmen zum Bericht der Petrusapokalypse und könnte auf eine andere Quelle weisen.

2 Catech. 12, 16. 3 Ep. 108, 13, Ad. Eustochium.

4 s. Hennecke, a. a. O., S. 316. Sonst ist in der Bibel der heilige Berg der Zion. Daß Christus von einem Berg aufsteigt, erklärt wohl H. Windisch, Th. Bl. 1927, 1, Sp. 23. 5 a. a. O., S. 79[1].

hat, „ursprünglich“ auch in der Verklärungsgeschichte bzw. der ihr zugrunde liegenden Petrusvision „zwei unbestimmte himmlische Wesen (Engel oder Selige) die Staffage zu dem in himmlische Herrlichkeit aufsteigenden Herrn bildeten“. Das legt ja ohnehin auch die Parallele bei der Himmelfahrtserzählung in der Apostelgeschichte nahe, in der vielleicht ihr Verfasser die alte Petrusvision als Vorbild benützt hat. Und erst als aus der ursprünglichen Petrusvision oder Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus die Verklärungsgeschichte gemacht wurde, werden dann aus den beiden unbestimmten himmlischen Wesen Mose und Elias offenbar durch schriftgelehrte Deutung geworden sein, entsprechend der Mahnung und Verheißung Maleachi 3, 22. 23, daß man des Gesetzes Mosis gedenken solle und der Prophet Elia gesandt werde, ehe der Tag des Herrn anbreche. Schwerlich wird dagegen schon Petrus selber den Auferweckten so in Begleitung von Mose und Elia geschaut haben, wie man mit Recht seitens der Ausleger, welche in der Verklärung seine Auferstehungsvision erkennen wollten, stets gedacht hat, und sogar noch Harnack, obschon er die Geschichtlichkeit des Verklärungsberichts als solchen im allgemeinen annimmt, betont. Hingegen mochte Petrus wohl den Herrn haben auffahren sehen, begleitet oder getragen einfach von zwei Engeln nach der gewöhnlichen zeitgenössischen Vorstellung. Dies brauchte dann auch, gerade weil es der gewöhnlichen jüdischen und urchristlichen Vorstellung entsprach, als selbstverständlich nicht notwendig erwähnt zu werden, wenn, wie von Paulus und Lukas, kurz berichtet wurde, daß Jesus als Auferweckter dem Petrus erschienen sei.

Daß die Verklärung auch später noch, wohl vornehmlich durch die Vermittlung der Darstellung in der Petrusapokalypse, in der Erinnerung zum Teil als eine Offenbarung des Auferweckten fortlebte, zeigt sowohl eine Notiz bei Theodosius, De situ terrae sanctae [1], wonach auf dem Thabor der Herr nach der Auferstehung den Aposteln erschien, als eine solche in dem von Sachau herausgegebenen Klosterbuch des Šâbušti. Diesem zufolge lag auf dem Gipfel des Berges Thabor ein Kloster, auch

1 Herausgg. von Gildemeister, Bonn 1882, S. 18: De Nazareth usque in sice Taburi milia VII. ibi dominus post resurrectionem apostolis apparuit.

mythus. Besonders aber mahnt die Art des Seelenaufstiegs an den Aufstieg von Jesus Christus in Begleitung von Elias und Moses in der Petrusapokalypse. Aber findet sich auch im Urchristentum sonst und im Judentum dergleichen? Bekannt ist, daß im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus die Engel diesen nach seinem Tod in Abrahams Schoß tragen, Lk. 16, 22[1]. Verglichen darf wohl auch werden der uralte Bericht in der Himmelfahrt des Jesaja c. 3, 13. 16. 17. 18[2]: „Denn Beliar hegte großen Zorn auf Jesaja wegen des Gesichts" usw. „daß durch ihn die Ankunft des Geliebten aus dem siebten Himmel offenbart worden war", usw. „und daß der Engel des h. Geistes und Michael, der Oberste der h. Engel, am dritten Tag sein Grab öffnen werden, und daß der Geliebte auf ihren Schultern sitzend hervortreten wird" usw. „und daß die, welche an sein Kreuz glauben und an seine Himmelfahrt in den siebten Himmel, gerettet werden". Weiter ist zu beachten der Einschub des Codex Bobiensis der Itala in Mk. 16, 3: subito autem ad horam tertiam tenebrae die factae sunt per totum orbem terrae et descenderunt de caelis angeli et surgente in claritate filio dei (1. et viri duo) simul ascenderunt cum eo, et continuo lux facta est. Ferner die Schilderung des Petrusevangeliums 9, 36 ff.: „Und sie sahen die Himmel geöffnet und zwei Männer von dort herabkommen in strahlendem Lichtglanz und dem Grabe sich nähern" usw., „und indem sie erzählen, was sie gesehen hatten, sehen sie wiederum drei Männer aus dem Grabe hervorschreiten, und die zwei den einen stützen und ein Kreuz ihnen folgen, und die Häupter der zwei bis zum Himmel reichend, das Haupt des von ihnen Geführten aber die Himmel überragend". Andererseits ist zu vergleichen die Darstellung der Wegnahme Henochs im sog. slavischen Henochbuch[3]. Darnach dünkt mich, mag wohl sein, daß, wie Bultmann schon im Blick auf das Akhmimfragment vermutet

---

1 Für weiteres vgl. Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums[2], S. 296 f. 2 Hennecke, a. a. O., S. 305.

3 Die Bücher der Geheimnisse Henochs, herausgg. von G. Nathanael Bonwetsch, 1922, S. 57. Ob man zwischen Entrückung als Urbericht (vgl. E. Bickermann, a. a. O., S. 288 f.) und Erscheinung und Himmelfahrt des Auferweckten als jüngerer hellenistischer Auffassung wird scheiden dürfen, ist mir angesichts von I. Kor. 15 sehr zweifelhaft. Nach Bertram, a. a. O., S. 216, stehen im Urchristentum verschiedene Ausdrucks- und Anschauungsformen nebeneinander.

hat, wie eben erwähnt, vielleicht schon A. Meyer geahnt bei seinem Verweis auf den Hymnus von der Seele, aber offenbar noch nicht so bestimmt erkennen können. Weiter hat sich Greßmann auf annähernd richtiger Spur befunden, wenn er aus Anlaß von Stellen wie Mk. 9 Parallelen, Apk. 11,3 ff., IV. Esra 6,26 in der dritten Ausgabe von W. Boussets Religion des Judentums[1] darauf verweist, daß am Weltende der persische Saoshyant ebenfalls mit mehreren Begleitern erscheint. Aber ich glaube, wir können der parsistischen mythischen Grundvorstellung für die Erscheinung der zwei Männer noch näher kommen.

Das persische Trauerfest[2] für den Toten dauerte drei Tage; denn drei Tage vergehen nach persischem wie jüdischem und anderem Glauben, bevor sich die hingeschiedene Seele ganz von der irdischen Sphäre losgerissen hat und die Reise nach dem fernen Jenseits vollendet ist. Während dieser Zeit aber steigt Sraosha, der Seelenführer, vom Windgott Vaê und dem Siegesgott Bahrâm unterstützt, mit der Seele hinauf durch die Luft. Sraosha ist in den Gathas der siebente der Ameshas Spentas, „der unsterblichen Heiligen". Könnte das nicht das Vorbild sein für den auferweckten Jesus, dessen Seele oder Leib mit seinem ewigen Geist, dem Christus im engeren Sinn[3], vereint in den Himmel aufsteigt, begleitet von Moses und Elias? Im Pantheon des jüngeren Avesta ist Sraosha der Geist des Gehorsams, der Reine, Schöngestaltete, siegreich Schlagende, der Weltfördernde, der Aufseher des Asha. Er wird als priesterlicher Gott und Götterbote geschildert. Seine große Tat besteht in dem Kampf mit dem Ungeheuer Aêshma Daêva, dem Teufel der Begierde. Als Götterbote ist er auch Seelenführer und das Urteil über die Toten kommt ihm zu. Er bereitet das künftige Leben wie durch die Seelenführung, so durch den Kampf gegen die Dämonen, den er an der Seite Ormazds in den letzten Zeiten führt. Das alles erinnert doch außerordentlich stark an den neutestamentlichen und überhaupt altchristlichen Christus-

1 S. 233.

2 Vgl. Lehrbuch der Religionsgeschichte, herausgg. von Bertholet und Lehmann, 1925, II. Bd., S. 250 f., 225, 222, und K. F. Geldner, Religionsgeschichtl. Lesebuch², Die zoroastrische Religion, 1926, S. 20 f.

3 Vgl. Hermas, Sim. V, 6, 5.

So wenig als sie dies z. B. tut in der Himmelfahrtserzählung der Apostelgeschichte, Apg. 1, 9 ff., wo eine Wolke den Auferstandenen wegnimmt vor den Augen der Jünger und ebenso zwei Männer in weißen Kleidern auftreten. Allerdings ist weiter nicht zu übersehen, daß auch, abgesehen von jeder Theophanie, die Erscheinung der zwei Männer einen mythischen Grund haben wird. Dieser macht sie sogar, wie wir gleich sehen werden, erst recht begreiflich, selbst wenn man zugibt, daß die Identifizierung der zwei mit Mose und Elia aus Vorstellungen des zeitgenössischen Judentums sich herleiten läßt, was also nicht sicher ist.

Man kann diesen mythischen Grund aber, soviel ich sehe, nur deutlich erkennen, wenn man zugleich einräumt, daß hinter der Verklärungsgeschichte eine Erscheinung des Auferweckten, wie die vor Petrus, steckt, sonst wird der mythische Hintergrund nicht klar. Deshalb sind auch Gunkel und noch A. Meyer[1] nur zu vagen Vermutungen über denselben gekommen. Immerhin befand sich A. Meyer auf einer richtigen Spur, wenn er sich durch die zwei Männer an den auf Christus bezogenen Hymnus von der Seele in den Thomasakten erinnert fühlte, wo zwei Boten der Seele ihr strahlendes Gewand bringen. Es handelt sich eben offenbar nicht eigentlich um eine Verklärung Jesu mitten in seinem irdischen Leben, sondern nach dem Ende desselben, das ist um eine Erscheinung bei oder unmittelbar vor seinem Aufstieg zu Gott. Denn da, in solchen Lagen, allerdings wissen weitverbreitete Mythen über Einholung durch himmlische Boten zu berichten. Das aber läßt sich eben nur bestimmt erkennen, wenn man j e n e n Augenblick als ursprünglichen Zeitpunkt der Verklärung Jesu annimmt bzw. einsieht, daß es sich bei ihr ursprünglich um eine Erscheinung des Auferweckten und gen Himmel Fahrenden handelt. Und dieser Umstand, daß nur so der mythische Hintergrund des Ganzen sich völlig aufhellt, scheint mir der sicherste Beweis dafür, daß hinter der Verklärungsgeschichte eine Erscheinung des Auferstandenen, und zwar mutmaßlich die ursprüngliche Petruserscheinung, sich verbirgt, ja im Grunde der einzig ausschlaggebende.

Täusche ich mich nicht, so wirkt nämlich hier ein vom Parsismus ins Judentum hinübergewanderter Mythus nach. Das

1 Festgabe für Blümner, S. 451, bei C. Clemen, a. a. O., S. 243.

erat in Jerusalem, jam advenisse[1], obgleich er es selber als Irrtum bezeichnet, was die beiden meinten. Zutreffend mag ferner sein, wenn Lohmeyer glaubt nachweisen zu können, daß Zelte nach jüdischer Ansicht die einzige, himmlischen Wesen gemäße Wohnstätte seien, und der Wunsch Petri, Zelte für die drei zu bauen, die Bitte ausdrücke, den himmlischen Boten und Jesus mit ihnen eine dauernde Stätte zu bereiten. Vollends wird er recht haben, wenn er für Wolkenerscheinung und Wolkenstimme den echt israelitisch-jüdischen Ursprung aufzeigt und die eschatologische Bedeutung als Zeichen der Gotteserscheinung. Mit alledem ist aber natürlich noch nicht festgestellt, daß es sich in der Erzählung von der Verklärung um einen reinen Mythus handelt, sondern lediglich die Denkbarkeit ihrer Herkunft aus dem Judentum erwiesen, oder anders gesagt: es bleibt soweit die Möglichkeit der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Erzählung noch völlig unangetastet, ja in gewisser Hinsicht wird sie dadurch vielmehr gegen den Verdacht einer späteren Erdichtung etwa in hellenistischen Kreisen gedeckt.

Nun glaubt aber Lohmeyer[2], gegen die geschichtliche Glaubwürdigkeit der ganzen Szene spreche auch die im ganzen N. T. unerhörte Angabe, daß einem Jünger eine in sinnlich wahrnehmbarer Weise sich vollziehende Theophanie geschenkt werde. Daß dergleichen wirklich unerhört ist im N. T., mag man auch allenfalls zugeben. Zwar könnte man fragen, ob Jesu Taufvision und -audition, die doch sicher auch eine Art Theophanie bedeuten, nicht nach Ansicht mindestens des ersten, dritten und vierten Evangelisten auch an gewöhnliche Menschen bzw. Jünger, zugleich wie an Jesus ergingen. Räumt man indessen auch Lohmeyer die Vollwichtigkeit seines Einwurfes ein, so wird er doch eben nur für die jetzt vorliegenden Berichte von der Verklärung mit ihren mancherlei späteren Zutaten zutreffen, aber schwerlich für einen allfälligen ursprünglichen Kern, die Erscheinung Jesu vor Petrus und Jesu Entrückung in Begleitung von Mose und Elia. Braucht doch selbst die Wolkenerscheinung ursprünglich, mindestens nach einer Fassung wie der der Petrusapokalypse, gar keine eigentliche Theophanie bedeutet zu haben.

---

1 Diatessaron Arab. ed. Ciasca, p. 43a.
2 a. a. O., S. 201.

ja auch ganz natürlich und begreiflich ist. Suchen wir jedoch den allfälligen mythischen Hintergrund der Verklärungsgeschichte bei den Synoptikern und in der Petrusapokalypse, wie er sich aus der bisherigen Arbeit an diesen Texten ergibt, einmal festzustellen.

Lohmeyer hat mit Nachdruck betont[1], daß nicht nur die Erscheinung des Mose und Elias, sondern ebenso der Ruf des Petrus, die Wolkenerscheinung und Stimme auf das Gebiet jüdischer Messiashoffnung hinwiesen, und dies im einzelnen ausführlich zu belegen getrachtet. Er meint, besonders in der späteren rabbinischen Theologie würden Mose und Elias gerne nebeneinander gestellt als die Erlöser des Volkes. Er beruft sich hierfür namentlich auf einen Ausspruch des Jochanan ben Sakkai, nach dem Gott zu Mose gesagt haben soll: „Wenn ich den Propheten Elias senden werde, sollt ihr beide zusammenkommen". Ähnliches glaubt C. Clemen[2] annehmen zu dürfen, indem er sich außer auf Mk. 9, 4 Parallelen auf Apk. 11, 3 ff. stützt. Allein sicher ist die Deutung von Apk. 11, 3 ff. auf Elias und Mose nicht, da Bousset-Greßmann zufolge in der Antichristüberlieferung die Vorstellung herrscht, daß die beiden Zeugen Elias und Henoch seien[3]. Und nach Strack-Billerbeck[4] ist der erstgenannte Ausspruch anonym überliefert, entstammt einem späten, etwa um 900 n. Chr. entstandenen Midrasch, weshalb sehr fraglich ist, ob er über die Anschauungen des neutestamentlichen Zeitalters belehren kann, zumal er vereinzelt dasteht. Immerhin mag bei den Synoptikern wie in der Petrusapokalypse „das Auftreten des Moses und Elias bedeuten, daß das Ende der Zeit, der Tag der Erlösung und Aufrichtung einer ewigen Gottesherrschaft unmittelbar nahe sei", wie Lohmeyer es als jüdische Vorstellung annimmt[5]. So hat es wenigstens anscheinend bereits Tatian aufgefaßt, wenn er in seinem Diatessaron sagt: et apparuerunt illi Moses et Elias loquentes cum Jesu, et putabant tempus adventus ejus futuri, qui complendus

1 a. a. O., S. 188 ff.
2 Religionsgeschichtliche Erklärung des N.T.s., 1924, S. 243[3].
3 Die Religion des Judentums[3], 1926, S. 233.
4 Das Evangelium nach Matthäus, 1922, S. 756.
5 a. a. O., S. 191.

lich der Verklärungsgeschichte unserer Evangelien bleibt aber auf alle Fälle, daß, sei's nun in der Apokalypse oder in dem Petrusevangelium, die Verklärungsgeschichte nicht in die Mitte der Laufbahn Jesu hineingestellt wird, sondern den Ausgang derselben bildet. Das könnte doch darauf hindeuten, wo eigentlich ihr ursprünglicher Platz gewesen ist und was sie zunächst hat sein sollen, eben die Erzählung einer Erscheinung des Auferweckten vor Simon Petrus und dessen Einholung durch Moses und Elias gewissermaßen als Seelenbegleiter ins Jenseits. Ihren ursprünglichen Inhalt ganz reinlich aus den Texten der Petrusapokalypse und der synoptischen Berichte herauszuschälen, wird allerdings kaum mehr gelingen, da sie in beiden uns vorliegenden Darstellungen sicher stark überarbeitet ist. Vermutlich wird darin ursprünglich nur von einer Erscheinung des Auferweckten vor Simon Petrus erzählt worden sein, zu dessen Geleite in den Himmel himmlische Wesen kamen. Aus der Angabe des Paulus I. Kor. 15, 4 scheint zwar zu erhellen, daß die ursprüngliche Erscheinung in erster Linie ein Beweis für Jesu Auferweckung war und nur in zweiter jedenfalls erst auch ein solcher für seine Erhöhung zur Rechten Gottes bzw. zur vollen Messianität oder Gottessohnschaft, aber der Unterschied zwischen beidem ist kaum groß[1].

Indessen empfiehlt sich angesichts der unsicheren Sachlage jedenfalls noch zu erwägen, ob es sich in der synoptischen Verklärungserzählung wie in dem Bericht der Petrusapokalypse nicht eher um einfache auf Jesus übertragene Mythen handelt als um wenigstens teilweise ursprüngliche Überlieferung über ein wirklich von Petrus gehabtes Gesicht des Auferstandenen. Die Lösung dieser Frage erscheint freilich insofern von vornherein als schwierig, weil damit zu rechnen ist, daß auch in ein wirkliches Erlebnis oder Gesicht des Petrus mythische Vorstellungen werden hineingespielt haben, wie dies andere Visionen, z. B. die eines Jesaia oder Ezechiel, ja klar als die Regel erkennen lassen und nach dem, was wir heute über ihre Entstehung und ihr Hervorgehen aus dem Unterbewußtsein wissen,

1 Vgl. W. Michaelis, T. B., 1925, Sp. 105, Zur Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte: „Wenn Paulus von Auferstehung redet, so meint er nicht die Rückkehr in das irdische Leben, sondern für ihn ‚ist die Auferstehung gleichbedeutend mit der Verherrlichung und Erhöhung'".

heitlichkeit und Klarheit des Inhaltes eines Überlieferungsstückes. Insofern ließe sich wirklich denken, daß hinter der synoptischen Verklärungserzählung eine ältere Darstellung stünde, die in der Petrusapokalypse in gewisser Hinsicht noch besser erhalten geblieben wäre, allerdings auch nicht unverändert, aber doch in noch etwas weniger unklar gewordener Fassung. Und da dürfte sich doch die Frage nahelegen, ob das nicht eine Erzählung von der Erscheinung des auferweckten oder entrückten Jesus vor Petrus war, deren Paulus und Lukas gedenken.

Die Petrusapokalypse überhaupt im äthiopischen Text gibt sich deutlich als solche, das heißt als Offenbarung an Petrus, an mehreren Stellen. C. 1 allerdings[1], wo sie wesentlich der synoptischen Überlieferung folgt, ist von einer Bitte der Seinigen an Jesus die Rede, als er auf dem Ölberg saß: „offenbare uns die Zeichen deiner Wiederkunft und des Weltendes". Aber in C. 2 antwortet schon Petrus allein und bittet um Deutung. Und C. 3 heißt es: „Und er zeigte m i r in seiner Rechten die Seelen aller Menschen" usw. Vollends C. 14[2] lesen wir: „Ich habe es dir gesagt, Petrus, und ich habe es dir kundgetan", worauf eine Aussendung Petri folgt. Wiederum heißt es in C. 16 bei der Frage wegen der zwei Männer: „Und ich trat zu dem Herrn Jesus Christus und sprach". Und so ist auch bei der Verklärungsszene, C. 16 und 17, Petrus wenigstens der allein Redende. Die seltsame Mischung einer Mehrheit von Jüngern, die fragen und Antwort erhalten, und von Petrus allein dürfte ihre Erklärung wohl darin finden, daß im Äthiopen Stücke aus dem späteren sog. Petrusevangelium mit der älteren Petrusapokalypse vermischt sind; doch kann diese Frage genauer erst bei der Besprechung der Petrusapokalypse erörtert werden. Hier läßt sie sich nur berühren und vielleicht auch dort nicht völlig lösen, wie die weit auseinandergehenden Meinungen der Gelehrten über die zugrunde liegenden alten Texte von vornherein vermuten lassen, weil die einen der Petrusapokalypse zuschreiben, was andere dem Petrusevangelium[3]. Bemerkenswert hinsicht-

1 Vgl. Hennecke, S. 318 f.

2 Hennecke, S. 325.

3 Vgl. The Journal of Theol. Studies, V. XII, 1911, James, M. R. Litt. D., An New Text of The Apocalypse of Peter, p. 36, 362, 573 folls.

waren Mose und Elia", worauf der Ausdruck „die zwei Männer" doch nochmals wiederkehrt, V. 32, in wenig natürlicher Art, nachdem sie bereits genauer bezeichnet worden sind. Was denkbar macht, daß auch Lukas einen solchen Doppelbericht vorliegen hatte wie den der Petrusapokalypse, so daß dieser sehr alt sein würde. Auf jeden Fall ist aber dann also der Gedankengang und die Reihenfolge der Vorgänge in der Petrusapokalypse nach dem äthiopischen Text viel einleuchtender als im synoptischen Verklärungsbericht. In diesem „antwortet" Petrus, Mk. 9, 5, ohne daß eine Rede an ihn ergangen wäre. Darum hat Lukas offenbar *ἀποκριθείς* 9,33 weggelassen. Überdies kriegt Petrus bei den Synoptikern aber auch keine Antwort auf seinen Vorschlag, Mk. 9, 5 Parallelen[1]. In dem bei dem Äthiopen erhaltenen Bericht haben wir dagegen ein wirkliches Zwiegespräch mit Reden und Antworten Petri und Jesu. Im synoptischen Bericht des Matthäus-Markus muß man ferner lediglich erraten, wozu eigentlich Mose und Elias erscheinen. Erst Lukas sucht es 9, 31 zu begründen. Beim Äthiopen dagegen ist es ganz klar: sie holen Jesus in den Himmel ein als Boten und Geleiter aus der anderen Welt. Nach dem synoptischen Bericht endlich begreift man schwer, wie Petrus auf den Einfall kommt, drei Hütten zu bauen für Mose, Elia und Jesus[2]. Beim Äthiopen dagegen merkt man aus Jesu Rüge, daß er die beiden und Jesus auf Erden festhalten wollte und vergaß, daß es für die Seligen nur das eine Himmelshaus gebe. Auch der Zug von der Wolke wird erst in der Schilderung des Äthiopen klar[3]: sie kommt, Jesus und Elias und Mose aufzunehmen. Freilich ist nun die größere Glätte der Darstellung durchaus nicht immer ein Zeichen ursprünglicherer Überlieferung, wie schon der Vergleich der Synoptiker unter sich zeigt, aber doch gewöhnlich die Ein-

1 Die von Lohmeyer S. 195 gefundene Auskunft: „War durch diese Erscheinung die Gewißheit gegeben, daß das Reich Gottes gekommen sei, so gibt das Petruswort die menschliche Antwort auf die göttliche Tat" ist doch recht mühsam zu erkennen. Ebenso gesucht ist, wenn er S. 199 durch die Wolkenstimme die von Petrus aufgeworfene Frage gelöst werden läßt.

2 Vgl. Goguel, p. 151: il y a dans ce récit quelque chose qui ne saurait être expliqué d'une manière satisfaisante et qui resulte sans doute des transformations subies par notre recit.

3 Vgl. Goguel, p. 151: il n'est pas aisé de déterminer comment les narrateurs se sont representé l'épisode de la nuée.

Messianität Jesu dienen[1]. Diese Auffassung hat etwas Bestechendes. Doch bietet der neue, von Bultmann noch nicht berücksichtigte äthiopische Text der Petrusapokalypse nach dem Gesicht von den zwei Seligen jetzt noch im Anschluß daran, c. 16 und 17, eine dem synoptischen Verklärungsbericht sehr ähnliche Szene, wo Petrus auf seine Frage, was es für eine Bewandtnis mit den zwei Männern habe, vom Herrn dahin beschieden wird, es seien Mose und Elia. Worauf dann der Vorschlag Petri zum Hüttenbauen erfolgt nebst einer rügenden Antwort Jesu an Petrus, die Himmelsstimme, das Herabkommen einer großen glänzenden Wolke und die Aufnahme Jesu, Moses' und Elias', endlich der Aufstieg der drei durch den geöffneten Himmel. Der Verfasser der Petrusapokalypse hat also jedenfalls diesen Bericht von der Verklärung nicht als Variante der Ezählung von den zwei Seligen angesehen, sondern diese damit weiterführen wollen. Möglich ist natürlich trotzdem, daß er ursprünglich eine Variante gewesen ist, weil der Inhalt der Petrusapokalypse im Äthiopen auch sonst etwa Kompilationscharakter zeigt, z. B. Kenntnis und Benützung unserer Synoptiker bzw. von Matthäus und Lukas verrät. In der Tat erblickt Weinel[2] darin eine Vermischung der voraufgegangenen Szene von den zwei Seligen mit der Verklärungsgeschichte der Evangelien. Aber die Darstellung erscheint soviel einheitlicher und klarer als die synoptische, daß man sie fast für ursprünglicher halten könnte als diese oder doch die ursprüngliche Erzählung darin noch besser erhalten sehen als in den Synoptikern.

Der Anfang ist freilich, wohl um einen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden herzustellen, mit Resten aus der vorangehenden Szene vermischt. Doch ist der Übergang von der Vision der zwei Seligen bzw. Männer zu der bestimmteren Erklärung, sie seien Mose und Elia, mindestens nicht ungeschickter als bei Lukas, c. 9. Denn auch bei Lukas ist c. 9, 30, wie Goguel zutreffend bemerkt[3], zuerst die Rede von „zwei Männern, welche

1 a. a. O., S. 157 f.

2 Neutestamentliche Apokryphen, von E. Hennecke, 2. Aufl., 1924, S. 316 f. Nachträglich sehe ich, daß auch G. Bertram, a. a. O., S. 189[6], auf diese Zusammenhänge aufmerksam geworden ist.

3 a. a. O., p. 150.

man aber meines Erachtens annehmen, es sei hier eine alte judenchristliche Erscheinungserzählung des Auferweckten vor Petrus von dem hellenistischen Markusschriftsteller in den vorliegenden Zusammenhang des Erdenlebens Jesu eingesetzt worden, und deshalb habe er den irdischen Jesus erst in verklärte Gestalt verwandelt werden lassen. Mindestens scheint mir Bultmann richtiger zu vermuten, daß erst der Markusevangelist die Erzählung zum Erweis der Messianität Jesu in sein Erdenleben zurückverlegt bzw. sie zur Bestätigung des Petrusbekenntnisses und der Weissagung der Auferstehung in bildhafter Form gemacht hat, da sie in seinem Zusammenhang entschieden sekundär ist, zwischen V. 1 und V. 11 zusammen mit V. 9 f. eingeschoben. Dazu eben mußte die Erzählung in der gedachten Art überarbeitet werden und aus einer Erscheinung des Auferstandenen erst dessen vorläufige Verklärung gemacht werden. Und so mag die Wolkenerscheinung und die Himmelsstimme, ebenso die Dreizahl der Jünger als Zeugen erst in den Text hineingekommen sein. Wie Frühere (Spitta, Loisy) nimmt Bultmann nämlich wohl mit Recht an, daß die Erzählung Exod. 24 auf die Gestaltung der vorliegenden Legende eingewirkt habe[1] und verweist auf die übereinstimmenden sechs Tage, drei Vertrauten und die Wolke, aus der die Himmelsstimme erklingt. Immerhin gibt er zu, hieraus lasse sich nicht alles erklären. sondern er meint, die beiden neben Jesus erscheinenden Gestalten seien vermutlich ursprünglich zwei unbestimmte himmlische Wesen (Engel oder Selige), die die Staffage zu dem in die himmlische Herrlichkeit erhöhten Herrn bildeten. Sie hätten ihre Parallele in dem Akhmimfragment der Petrusapokalypse 6. Sie seien (von Mk.?) nach einem Gesetz volkstümlicher Erzählungsweise identifiziert und differenziert worden, und zugleich solle ihr Erscheinen vielleicht jetzt zur Bestätigung der

---

p. 152: Envisagé dans son ensemble, le récit comprend deux éléments, dont le sens d'ailleurs est identique, mais dont chacun se suffisait, parfaitement à lui-même. Le premier est la transfiguration proprement dite et le témoignage que rendent Moise et Elie. La voix céleste représente donc un second élément juxtaposé au premier etc.

1 Darum sehen die Kirchenväter seit Tertullian in der Verklärung eine Bundesstiftung unter Entfaltung des gleichen Zeremoniells wie beim Abschluß des ersten Bundes auf dem Sinai, W. Bauer, a. a. O., S. 151 f.

Petri Bekenntnis und die Bejahung desselben durch den Meister zur Voraussetzung. Sie sei später seinen verwundeten und verlöschenden Glauben zu Hilfe gekommen, habe ihn aus dem Unterbewußtsein in die Höhe geführt und so mächtig gewirkt, daß sie sich wiederholte[1]. Auch E. Lohmeyer in seiner eindringenden Studie „Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium"[2] lehnt die Vermutung Wellhausens, es handle sich bei der Verklärung um eine ursprüngliche Auferstehungsgeschichte, ab.

Für die Ansicht, es handle sich hier um die verlorene Petruserscheinung, spricht indessen manches, so namentlich der Umstand, daß Petrus vor allem als Schauer dieses Gesichtes erscheint. Jakobus und Johannes bleiben ganz im Hintergrund[3]. Petrus allein von den drei anwesenden Jüngern redet. Insofern ließe sich leicht denken, die zwei anderen seien erst später zugefügt worden, um die richtige Zeugenzahl zu erhalten. Weiter ist, wie unter anderen Bultmann empfunden hat[4] und Lohmeyer einleuchtend nachweist, die Geschichte nicht ganz einheitlich. Es handelt sich zu Anfang eigentlich nicht um eine Vision, obschon Matthäus 17, 9 die ganze Begebenheit als *ὅραμα* bezeichnet, das ist ein Gesicht. Vielmehr ist, wie Lohmeyer richtig beobachtet, zunächst von einer Metamorphose, „einer Verwandlung" Jesu vor den Jüngern die Rede, wenigstens nach Markus-Matthäus; während Lukas allerdings diese Unebenheit ausgeglichen hat. Insofern begreift sich, daß Lohmeyer sich veranlaßt gesehen hat, hier zwei Erzählungen verbunden zu finden, eine von einer Verwandlung Jesu aus der hellenistischen Gemeinde und eine zweite von einer Prophetenerscheinung aus judenchristlichen Kreisen, die beide Jesus als den Bringer des Heils und Retter aus Not darstellten auf eigene Art[5]. Ebensogut könnte

1 Die Verklärungsgeschichte Jesu, S. 76 ff.

2 Zt. f. NTW., 1922, S. 185 ff.

3 Auch Harnack gesteht (S. 74) zu, daß die zwei anderen Jünger bloß Statisten seien, daher schreibe Methodius, De resurrectione I, 27, 5: *ὅτε (ὁ Ἰησοῦς) εἰς τὸ ὄρος ἀνέβη μετὰ Πέτρου καὶ τοῦ Μωυσέως καὶ τοῦ Ἠλίου τῶν ὀφθέντων αὐτῷ.*

4 a. a. O., S. 158.

5 a. a. O., S. 209. Anders, aber wohl weniger richtig faßt die Sache Goguel, Revue d'Histoire des Religions, 1920, 81, 1, Notes d'histoire évangelique, II, Esquisse d'une interprétation du récit de la transfiguration,

worden[1], ferner die vom wunderbaren Fischzug Petri, Lk. c. 5, in Verbindung mit Joh. c. 21 und dem Bericht des Petrusevangeliums. Aber als Rest einer Erinnerung an die Petrusvision wollen diese Erzählungen sich nicht wohl eignen, weil sie die Gegenwart auch der anderen Jünger voraussetzen, nicht nur des Petrus allein[2]. Vielleicht leitet aber gerade der Umstand, daß nur zweier oder dreier Zeugen Aussage glaubhaft erschien, auf die Spur von Resten der Petruserscheinung. Die Synoptiker bieten uns ja einen Bericht über eine Erscheinung des Herrn in verklärter Gestalt vor drei Zeugen in der Verklärungsgeschichte, im Blick auf welche bereits Tertullian, De praescr. haer. 22, ausdrücklich darauf hingewiesen hat, daß „in tribus testibus stabit omne verbum[3]. Sollte etwa in der Verklärungsgeschichte die ursprüngliche Erscheinung vor Petrus stecken und Jakobus und Johannes in der Erzählung bloß zugefügt worden sein, um das Zeugnis für die Erscheinung vollwichtig zu machen? Daß die Erscheinungsgeschichten zum Teil allerhand Wandlungen durchgemacht haben, beweist ja wohl die wahrscheinlich aus der Erscheinung vor den fünfhundert Brüdern entstandene Pfingstgeschichte. In der Tat ist seit dem Vorgange Wellhausens[4] die verloren gegangene Erinnerung an die Petruserscheinung von verschiedenen Gelehrten in der Verklärungserzählung vermutet worden. So denkt z. B. auch Bultmann[5] an eine ursprüngliche Auferstehungsgeschichte, die aber entstanden sei unter Einwirkung von Exod. 24 und einem Bericht wie Petrusapokalypse, Akhmimfragment 6. Andere sind freilich anderer Ansicht. So urteilt, wie bereits früher bemerkt, Harnack ähnlich wie E. Meyer, die Verklärungsgeschichte bewähre sich als gute Überlieferung. Diese Christusvision habe

1 Vgl. H. Sasse, Die erste Erscheinung des Auferstandenen, Theol. Blätter, 1922, Nr. 3, Sp. 59—61.

2 Anders A. Meyer, Die Auferstehung Jesu Christi, 1905, S. 168. Er findet in Joh. 21 die Sondererscheinung an Petrus noch richtig geschildert, und zwar richtig als die erste und so, daß ihr dann ein Verkehr Jesu auch mit anderen Jüngern folgt.

3 Vgl. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentl. Apokryphen, 1909, S. 149.

4 Das Evangelium Marci, 1903, S. 77. Für weiteres vgl. G. Bertram, a. a. O., S. 189 f.

5 Die Geschichte der synopt. Tradition, 1921, S. 157 f.

Petrus nicht mehr erwähnt haben, gerade wie auch die vor Jakobus. Als Autorität galten die Zwölf, nicht ein Apostel auch in der Hinsicht. Bei Paulus, der an Heidenchristen schrieb und sich auf den noch lebenden Petrus neben den anderen Zeugen berufen konnte, brauchte die Forderung von Deuteronomium 19, 15 nicht solches Gewicht zu haben wie für die Späteren. Harnack glaubt zwar[1], Matthäus habe zwischen Petrus- und Jakobusleuten vermitteln wollen, indem er einfach ihre Ansprüche unterdrückte, und zeigt am Beispiel des Hebräerevangeliums, der Didaskalia und gewisser Textzeugen des Johannesevangeliums, wie Spätere jeweilen die ihnen wichtigste Person die erste Vision haben ließen, sei's Jakobus, sei's Levi-Matthäus, sei's Jesu Mutter Maria. Schon bei Lukas beginne die Verdunkelung der Erstlingsvision des Petrus, der ihn immerhin noch den ersten männlichen Zeugen des leeren Grabes sein lasse, 24, 12. Mag auch letzteres seine Richtigkeit haben, so doch schwerlich das erstere. Denn von der Vermittlungstendenz zwischen Petrus- und Jakobusleuten ist jedenfalls in Mt. 16, 18 nichts zu spüren, und auch sonst bleibt ja Jakobus bei Matthäus ganz beiseite trotz nicht seltener Betonung judenchristlicher Ansprüche.

Indessen darf man fragen, ob es sich wirklich denken läßt, daß die Erinnerung an die Vision des Petrus in der Überlieferung keine anderen Spuren hinterlassen haben soll als bei Paulus und in der beiläufigen Bemerkung bei Lukas. Die Überlieferung vor und in den Evangelien erscheint im allgemeinen sehr zähe. Umbildungen eines Überlieferungsstückes, verschiedene Reproduktionen eines solchen sind sehr häufig, aber Erlöschen, völliger Untergang eines einmal gegebenen und vorhandenen Überlieferungsstückes wohl nicht. Wahrscheinlich oder doch möglich scheint allerdings, daß die Vision des Petrus und auch noch andere echt visionäre Erlebnisse mit dem Auferstandenen später in der Überlieferung verschoben worden sind, als unter dem Einfluß des Antidoketismus Erscheinungsberichte von immer massiverem Inhalt gewünscht wurden. Von verschiedener Seite ist z. B. die Erzählung von Jesu Wandeln auf dem See als ursprüngliche Erscheinung des Auferstandenen angesprochen

1 Die Verklärungsgeschichte Jesu, a. a. O., S. 68 ff.

Doch ist wahrscheinlich, daß noch anderes dazu beitrug, die Petruserscheinung in der Überlieferung später zurücktreten oder verschwinden zu machen, weil es, wie gesagt, nicht so schwer fiel, den anstößigen visionären Charakter der Erscheinungen des Auferstandenen zu verwischen. Ein viel gewichtigerer Grund für die Zurückstellung der Petruserscheinung konnte vor allem sein, daß die Zeugenschaft eines einzelnen nicht zur Erhärtung der Tatsache der Auferstehung Jesu zu genügen schien. Man vergleiche die Nennung von drei Frauen bei Markus und Lukas, von zwei bei Matthäus bei der Engelsbotschaft am Grabe[1] und die wahrscheinliche Auslassung des Zeugnisses der nach jüdischer Auffassung zeugnisunfähigen Frauen bei Paulus[2]. Ferner die verächtliche Art, wie Celsus schreibt[3]: „Daß Jesus auferstand, wer hat das gesehen? Ein halb wahnwitziges Weib, wie ihr selbst sagt, und wohl noch ein anderer aus derselben Schwindlergesellschaft, ein Mann, der entweder nach seiner Anlage ein krankhafter Träumer war und in seinem betörten Sinn Wahnerscheinungen bei sich hervorzurufen trachtete". Endlich beachte man, wie lebendig nach dem N.T. die altjüdische Ansicht in der Urchristenheit war, daß jede Sache nur als festgestellt anzusehen sei durch zweier oder dreier Zeugen Mund. Denn hierfür sprechen eine ganze Reihe neutestamentlicher Stellen: Mt. 18, 16; Joh. 8, 17. 18; II. Kor. 13, 1; I. Tim. 5, 19; Hebr. 10, 28; I. Joh. 5, (6—) 8. Das dürfte darum der Hauptgrund sein, warum die Erscheinung vor Petrus später nicht mehr berücksichtigt worden ist. Das Zeugnis eines einzelnen schien kein genügendes Gewicht zu haben; deshalb wird selbst das Petrus freundliche Matthäusevangelium die Erscheinung vor

---

1 Richtig bemerkt hierzu Lyder Brun, Die Auferstehung Christi, 1925, S. 22: „Wie es scheint, ist man bestrebt gewesen, eine Mehrheit von Zeugen (zwei oder drei, vgl. Deut. 19, 15) zu führen.

2 M. Albertz, a. a. O., S. 264, meint, die Absichtlichkeit, mit der die spätere Kirche, in der mulier taceat in ecclesia galt, den Frauen nur Angelophanien zugestand, lasse den Gegensatz zu einer günstigeren Beurteilung vermuten, welche die Erlebnisse der Frauen ebenfalls auf den *κύριος* selbst zurückführte.

3 Bei Harnack, Petrus im Urteil der Kirchenfeinde des Altertums, S. 2, und Origenes, C. Celsum, II, 55: *τίς τοῦτο εἶδεν; γυνὴ πάροιστρος, ὥς φατε, καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς γοητείας ἤτοι κατά τινα διάθεσιν ὀνειρώξας καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν δόξη πεπλανημένη φαντασιωθείς κ.τ.λ.*

wurde, daß sie ihm ihren Glauben an die Auferstehung des Herrn als erstem Augenzeugen verdanke", kann ich gegenüber I. Kor. 15, 5 und Mt. 16, 18 nicht gelten lassen. Auch würde sie, selbst wenn sie berechtigt wäre, noch nicht genügen, um das nahezu völlige Verschwinden der Überlieferung über eine Erscheinung, der Paulus offenbar hohe Bedeutung beimaß, zu erklären. Soviel ich sehe, hat bisher einzig Holsten[1] die Tragweite der Frage erkannt und sie wohl nicht unzutreffend, aber doch mehr nur beiläufig beantwortet. Holsten schreibt[2]: „Das Judenchristentum bekämpft die Gesichte des Paulus; aber um sie zu bekämpfen, mußte es verzichten, auf das Gesicht des Petrus sich zu berufen (Mt. 28)". Man könnte das für eine willkürliche Konstruktion der Tübinger Schule ansehen; aber auffallend ist doch in der Tat, daß gerade in dem den Petrus so hoch erhebenden judenchristlichen Matthäusevangelium von der grundlegenden Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus völlig geschwiegen wird und nur Paulus und der paulusfreundliche Lukasschriftsteller ihrer noch gedenken. Das führt fast notwendig auf die von Holsten vorgeschlagene Lösung der Frage. Bei Markus allerdings mag sich das Wegfallen der Petrusvision vielleicht anders erklären. Es könnte sein, daß sie einst bei ihm erzählt war; das deutet vielleicht die Aussage des Engels 16, 7 an. Aber wenigstens die allfällige Verstümmelung des Evangeliums mag sich sehr wohl auch so ergeben haben, daß man von dem visionären Charakter der Petrus- wie anderer Erscheinungen nicht mehr gern redete. Zwar ließe sich auch denken, sie seien den Späteren nicht massiv genug gewesen, die an eine Auferstehung des Fleisches glaubten. Indessen hätten sich die visionären Erscheinungen ja unschwer in fleischleibliche vergröbern lassen, wie wir an den Erscheinungen vor den Elfen bei Lukas und auch bei Johannes es jetzt beobachten können. Im übrigen aber haben wir auch ein unmittelbares Zeugnis für das Mißtrauen des Judenchristentums gegen den Wert der Visionen an der Stelle der Pseudoclementinen Hom. *ιξ*, 17 sq.: *οὕτως οὐ πάντως ἐκ τοῦ ὁρᾶν τινὰ ὁράματα καὶ ἐνύπνια καὶ ὀπτασίας πάντως εὐσεβής ἐστιν. τῷ γὰρ εὐσεβεῖ ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθές κ. τ. λ.*

---

1 Die Messiasvision des Petrus, S. 119, Anm., und S. 156 ff.
2 a. s. O., S. 120 f.

den Berichten des ersten, dritten, vierten Evangeliums und des Petrusevangeliums über Offenbarungen des Auferstandenen vor den Jüngern oder Elfen in Galiläa oder Jerusalem. Ebenso haben wir Spuren der Erscheinungen vor den Jüngern oder Aposteln und der vor Jakobus im Hebräer- bzw. Nazaräerevangelium, von der Erscheinung vor den 500 Brüdern vermutlich in der Pfingsterzählung der Apostelgeschichte. Einzig die Erscheinung vor Petrus scheint wie ausgelöscht aus dem Gedächtnis der Gemeinde; denn ihre vereinzelte Erwähnung Lk. 24, 34 ist wohl nicht viel mehr als eine Glosse aus I. Kor. 15, 5[1].

An ernsthaften Versuchen diese merkwürdige Tatsache zu erklären, besteht bisher kein Überfluß[2]. Harnack[3] sagt mehr nur im allgemeinen: „Wo das letzte sachliche bzw. persönliche Motiv für die Verdrängung des Petrus zu suchen ist, läßt sich nicht mehr enträtseln; nur soviel ist gewiß, daß das Heidenchristentum hier gar nicht beteiligt war und daß der Ausgangspunkt in dem Verhältnis *τῶν ἀπὸ Ἰακώβου* zu *τοῖς ἀπὸ Πέτρου* zu suchen ist". Das bestätigt allerdings das Hebräer- bzw. Nazaräerevangelium, soviel zu sehen ist, sofern es die Erscheinung vor Jakobus in den Vordergrund gerückt haben dürfte, an Stelle der vor Petrus. Aber warum haben auch unser Matthäus, Markus und Lukas diese Erscheinung so vernachlässigt, die doch keinerlei Abneigung gegen die Anerkennung der Bedeutung des Petrus spüren lassen, wie wir früher festgestellt haben? Die Einrede von Kattenbusch[4] „es stehe nicht fest, daß Petrus der erste war, dem der Auferstandene erschienen, und daß kein Grund vorhanden sei, seine Autorität in der Urgemeinde in dem Sinne motiviert zu denken, daß er religiös als ihr Stifter empfunden

1 Albertz, a. a. O., S. 259, findet darin freilich das älteste uns erreichbare Kerygma. Aber das gilt nur für Paulus, I. Kor. 15, 5.

2 J. Weiß, Das Urchristentum, 1917, S. 10, macht lediglich die Bemerkung: „Es liegt in der Natur der Dinge, daß die ersten Anfänge einer religiösen Bewegung für die Nachwelt im Dunkeln liegen". Albertz meint, a. a. O., S. 259: „Die Erzählungen über Christophanien, in denen einzelne zu Aposteln berufen wurden, sind dem spätern Christentum minder wichtig gewesen gegenüber den summarischen Berichten als der Urgemeinde (I. Kor. 15)". Eingehender beschäftigt sich mit der Sache Lyder Brun, Die Auferstehung Christi, 1925, S. 50 ff., aber einen durchschlagenden Grund vermag er nicht aufzuweisen.

3 a. a. O., S. 70.

4 Die Vorzugsstellung des Petrus, S. 332.

„marktschreierischen Betrügern mit der Lüge", Jesus sei nach seinem Tode auferstanden, „den Antrieb geben wollen". Darum hat Weizsäcker gewiß richtig geurteilt, als er von Petrus und seinem Gesicht schrieb: „das ganze Gewicht seiner Person liegt in dieser Tat; ohne sie gab es keine Gemeinde; sie kann nicht hoch genug angeschlagen werden". Ich möchte ihm aber auch zustimmen, wenn er fortfährt: „Hier ist Göttliches und Menschliches so enge verknüpft, wie es nur in dem Begriffe einer Offenbarung gedacht werden kann. Das Erlebte ist dem Bewußtsein so ganz als göttliche Offenbarung gegeben, daß es die volle Tatkraft, den ganzen unbedingten Willen erweckt, und darin liegt auch die Macht, mit welcher es zu einer großen Bewegung des Geistes wird, fortzeugend, fortwirkend in gleicher Art"[1].

Um so mehr fällt es darum auf, daß wir über diese Vision des Auferstandenen durch Petrus nur so spärliche Nachrichten haben. Bekanntlich findet sich im N. T. außer der Angabe I. Kor. 15, 5 nur die ganz beiläufige Bemerkung Lk. 24, 34 darüber. Mit Recht urteilt Harnack[2]: „Es gibt kaum eine andere, so unerwartete und so bemerkenswerte Tatsache in der Geschichte des apostolischen Zeitalters als die notorische Verdrängung des Petrus als des ersten Zeugen der Auferstehung, und es gibt kaum eine zweite, die uns so schmerzlich deutlich unsere mangelhafte Kenntnis der inneren Spannungen der ältesten Christenheit und das Unzureichende der Quellen vor Augen führt". Etwas ähnliches beobachten wir ja freilich auch hinsichtlich der anderen von Paulus in I. Kor. 15 namhaft gemachten Erscheinungen, der vor den Zwölfen, den fünfhundert Brüdern, dem Jakobus, allen Aposteln. Wenigstens meinte Holsten[3] feststellen zu müssen, diese Gesichte seien wie das des Kephas aus der judenchristlichen Tradition des Matthäus bis auf die letzte Spur verschwunden, in der paulinischen des Lukas kaum in leiser Andeutung erhalten. Indessen steht es hier doch etwas besser als bei der Vision des Petrus. Die Erscheinungen vor den Zwölfen und vor allen Aposteln spiegeln sich doch offenbar noch in

1 Apostol. Zeitalter, S. 13, 1892.

2 Sitzber. der preuß. Ak., 1922, 7, Die Verklärungsgeschichte Jesu, S. 68.

3 Die Messiasvision des Petrus und die Genesis des petrinischen Evangeliums, 1867, S. 119, Anm., S. 156 ff., Anm.

sehr fragliche Teleplastik und die sog. Materialisationen glauben könnte, bzw. Ideoplastik im Sinne von Schrenk-Notzing[1]. Allerdings mag es sich dabei nur um eine Nervenerregung oder eine Verdichtung von Nervenergie in der Sphäre des Schauenden handeln (vgl. Gal. 1, 16 *ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί* II. Kor. 4, 6 *ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*), nicht um die sinnenfällige Gegenwart eines anderen als des erlebenden Subjekts: diese bleibt auf alle Fälle rein geistig. Das heißt mindestens, ihre äußere Hülle oder Erscheinungsart stammt wohl lediglich aus dem schauenden Subjekt, so das Leuchtende, Strahlende solcher Erscheinungen, wie auch die äußere Gestaltung derselben sonst. Weshalb dieselbe eben auch oft die früher von den Schauenden am auf Erden Lebenden wahrgenommene Gestalt hat, nur etwa von Lichtschein umflossen. Der eigentliche Wahrheits- oder Wirklichkeitsgehalt äußert sich vielmehr in der produktiven Kraft und Macht einer solchen Vision[2], nicht in der äußeren Art derselben. Die produktive Kraft und Macht jener Vision des Petrus war aber erstaunlich groß. Wahrscheinlich wäre es, wie schon gesagt, kaum zu den übrigen von Paulus erwähnten Gesichten des Auferstandenen gekommen[3], wenn nicht Petrus den Anfang gemacht hätte. Und auf diesen Erscheinungen bzw. der dadurch den Jüngern erwiesenen Auferweckung Jesu von den Toten beruht wenigstens nach dem Zeugnis des Paulus, I. Kor. 15, 14 ff., die Kraft des Evangeliums und der Wert des christlichen Glaubens. Auch der erste literarische Gegner des Christentums im Altertum, Celsus[4], aber läßt so etwas durchblicken, wenn er meint, Petrus habe den anderen

1 Materialisationsphänomene, 2. Aufl., S. 493 ff. R. A. Hoffmann, Das Geheimnis der Auferstehung Jesu, 1921, S. 28; dagegen P. Heuzé, Ou en est la Métapsychique, Paris 1926, p. 104 ss.

2 Vgl. J. W. Hauer, Die Religion, 1923, S. 115 f.: „Die Erfahrung der Macht ist von weittragender Bedeutung für die Entstehung und Entwicklung der Religion gewesen, eine ihrer Wurzeln und dauernden Triebkräfte. Denn mit jeder tiefgehenden neuen Erfahrung dieser Art war aufs neue die Bestätigung heiliger Kräfte gegeben".

3 Vgl. Harnack, a. a. O., S. 72. M. Albertz, Zur Formgeschichte der Auferstehungsberichte, Zt. f. NTW., 1922 S. 267.

4 Vgl. Harnack, Petrus im Urteil der Kirchenfeinde des Altertums, Festgabe f. K. Müller, 1922, S. 2 ff. Nach H. bezieht sich auf Petrus, was Celsus, Origen. c. Cels., II, 55 schreibt.

wenn Harnack im Anschluß an E. Meyer[1] meint, die Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus sei aus der Verklärung erwachsen als dem das Schauen verursachenden Element, nicht bloß aus Buße und Reue; denn wäre die Verklärung einfach geschichtlich, wie v. Harnack und E. Meyer wollen, so würden die nachherige Verleugnung Jesu durch Petrus und die Flucht der Jünger eigentlich fast unbegreiflich, und noch mehr ihre völlige Verzweiflung beim Tode des Meisters, oder anders gesagt, dann würde die Auferstehungsvision eigentlich überflüssig.

Was den Wirklichkeitsgehalt der Vision des Petrus anlangt, so ist klar, daß ein Gesicht etwas anderes ist als ein genialer Einfall, ein Gedankenblitz, der glücklich allerhand Schwierigkeiten löst. R. Otto[2] rückt mit Recht die Erfahrung des Auferstandenen durch Petrus, wie die des Paulus, ein „in eine Klasse pneumatischer Erlebnisse" und verdeutlicht sie „in ihrem Wesen als mystisch-pneumatisches Wahrheitserlebnis, jenseits von Supranaturalismus und Rationalismus". Er geht mir aber etwas zuweit, wenn er sie näher noch „als reines Erkennen im Geist" charakterisiert. Denn in der visionären Schauung tritt dem Schauenden, wirklich oder vermeintlich, nicht nur ein außer dem eigenen Ich Befindliches, im Falle religiöser Vision meist irgendein übermächtiges, gewaltiges „Du"[3] entgegen (vgl. Phil. 3, 12: *ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησ.*), sondern oft helleuchtendes (vgl. II. Kor. 4, 6 *ὁ θεὸς ὁ εἰπών· ἐκ σκότους φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ*)[4], nicht selten hörbares[5], selbst riechbares vielleicht[6] (vgl. II. Kor. 2, 15. 16), wo nicht gar betastbares Wesen, wenn man an die freilich noch

---

1 Ursprung und Anfänge des Christentums, I, S. 156.

2 Aufsätze, das Numinose betreffend, 1923, S. 166.

3 Vgl. C. A. Bernoulli, Johannes der Täufer und die Urgemeinde, 1918, S. 230 f.

4 Auch H. Windisch, Der zweite Korintherbrief, Komm. ü. d. N. T. v. Meyer, 9. A., 1924, S. 140, findet es erwägenswert, ob hier auf die eigene Bekehrung des Paulus angespielt werde, und erklärt für *φωτισμόν* die faktitive Bedeutung „lichtvolle Kundgebung" für möglich. Freilich betont er mit Recht, das *ἐν τ. καρδ. ἡμῶν* mahne zur Vorsicht.

5 Vgl. II. Kor. 12, 9; Apg. 9, 3 ff.; 22, 6 f.; 26, 13 ff.

6 Vgl. Th. Hopfner, Griechisch-ägypt. Offenbarungszauber, 1921, Bd. 1, S. 38.

Name Kepha und die Deutung von Petros im selben Sinn für Simon Petrus erwachsen sein. Dagegen kann das Gesicht nicht der Ursprung des Messiasglaubens hinsichtlich Jesu gewesen sein, wenn man wenigstens das Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi für im Kern geschichtlich halten will, sondern nur der Grund seines Wiederauflebens und des Neuerkraftens dieses Glaubens und ebenso des nach dem Tode Jesu erst eigentlich recht denkbaren Glaubens an Jesus als den nach Daniel und anderen in des Himmels Wolken zu erwartenden Menschensohn oder Urmenschen.

Auf die sachlichen Entstehungsgründe dieser Vision des Petrus möchte ich hier nicht näher eingehen. Da wir die genaueren Umstände der Erscheinung nicht kennen, können wir jene jedenfalls höchstens ganz im allgemeinen erkennen. Hierüber hat aber eigentlich schon Carl Holsten wohl so ziemlich alles gesagt, was sich darüber vermuten läßt, in seiner Abhandlung: „Die Messiasvision des Petrus und die Genesis des petrinischen Evangeliums", 1867. Nur soviel sei zugefügt: der von Maurenbrecher[1] und anderen gemachte Versuch, die Entstehung des Gesichts mit Hilfe des Christusmythus bzw. der Menschensohnvorstellung oder dergleichen zu erklären, kommt mir zu literarisch-doktrinär vor für den Fischer vom See Genezareth. Und der ältere, gewöhnliche, auch jetzt noch öfters wieder aufgenommene Versuch[2], das Gesicht als eine Reaktion auf Grund der von Petrus empfangenen tiefen Eindrücke beim Zusammenleben mit Jesus zu erklären, trifft meines Erachtens das richtigere. Er führt indessen nicht viel über die Lk. 22, 32 von Jesus dem Petrus vorausgesagte Umkehr (*καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου*) hinaus[3]. Wenig einleuchten will auch,

1 M. Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgotha, 1909, S. 67ff., ferner vgl. P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion², 104, S. 27. W. Bousset, Jesus, 1907, S. 88 f.

2 M. Albertz, Zur Formgeschichte der Auferstehungsberichte, Zt. f. NTW., 1922, S. 268. G. Bertram, Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an die Auferstehung, Festg. f. Deißmann, 1926, S. 191: „Die Einzelzüge der Auferstehungsgeschichten gestalten sich unter dem Eindruck der Überlieferung vom irdischen Jesus, und der Historiker wird daher die Frage nach der Entstehung des Auferstehungsglaubens der Jünger stets mit dem Hinweis auf die Wirkung des irdischen Jesus zu beantworten haben".

3 s. v. Harnack, a. a. O., S. 73.

Paulus aber im folgenden die Erscheinung vor Petrus bzw. Kephas auf eine Linie rückt mit der ihm gewordenen, die nach seinen eigenen Berichten[1] wie nach den Schilderungen der Apostelgeschichte nichts anderes war als ein Gesicht: *οὐράνιος ὀπτασία* Apg. 26, 19, II. Kor. 12, 1, so haben wir hier das *ὤφθη*, 15, 5, zweifellos in gleichem Sinne zu nehmen, als visionäre Erscheinung bzw. Schauung[2], wenn dies auch sprachlich nicht ohne weiteres gesagt oder nötig ist[3]. Und so werden wir hier den vornehmsten geschichtlichen Grund der Tatsache vor uns haben, daß Kephas-Petrus später noch öfters als ein Visionär oder Schauer in der legendären Überlieferung uns entgegentritt.

Über die Art des Gesichtes des Auferstandenen durch Petrus fehlt anscheinend im N.T. jeder genauere Bericht. Vermuten läßt sich dem Ausdruck bei Paulus nach, daß es Petrus als objektive, der Außenwelt zugehörige Erscheinung vorgekommen sein dürfte, was der Religionspsychologe R. H. Thouless[4] als exterior visions and locutions von imaginal and intellectual visions and locutions unterscheidet, und von denen er vermutet, daß sie gerade solchen Leuten begegnen, die für gewöhnlich keine besonders lebhafte Einbildungskraft besäßen[5], weshalb solche Gesichte tiefen Eindruck machten. Zwar versichert auch der entschieden visionär veranlagte Inder Sadhu Sundar Singh immer wieder, daß die ihm gewordene entscheidende erste Christuserscheinung not vision but appearance, also würde sich die Unterscheidung zwischen exterior und imaginal ebenfalls offenbar exterior vision gewesen sei. Nach Thouless visions decken mit der psychologischen Unterscheidung zwischen hallucinations und pseudohallucinations.

Jedenfalls war aber dieses Gesicht des Petrus von der allergrößten Wichtigkeit für die älteste Jüngergemeinde. An ihm wird vor allem der Eindruck von der grundlegenden Bedeutung Petri als Felsen, kepha oder petros, unter den Mitjüngern gehangen haben, wo nicht gar erst daraus als Ehrenname der

1 I. Kor. 9, 1, Gal. 1, 16.

2 Vgl. A. v. Harnack, Sitzber. d. preuß. Ak. 1922, S. 70.

3 s. A. Debrunner, Grammatik d. n. Griechisch[4], 1913, § 313.

4 An Introduction to the Psychology of Religion, Cambridge 1924, p. 73.

5 a. s. O., p. 76.

ZWEITER TEIL.

Petrus als Schauer von Gesichten.

Die altchristliche Erzählung über die Erlebnisse und das Wirken des Petrus hat sich im Neuen Testament und späterhin, selbst wo sie offenkundig zum eigentlichen Roman oder zur phantastischen Dichtung ausartete, stets in der gleichen doppelten Richtung bewegt. Entweder schildert sie die großen Lehrerfolge und Wundertaten Petri bzw. seine kirchengründende Missionstätigkeit, oder sie berichtet von Petrus als dem großen Visionär oder Schauer von Gesichten aus dem Jenseits. Wir fassen jetzt die zweite Art von Berichten ins Auge.

§ 1. Petrus als Schauer von Gesichten bei Paulus und in den Evangelien.

Von den neutestamentlichen Berichten über Petrus als Schauer von Gesichten dürfte nach gewöhnlicher kritischer Ansicht[1] auch wieder einzig die bestimmte Angabe des Paulus I. Kor. 15, 5 über den am dritten Tage nach den Schriften Auferstandenen: *ὅτι ὤφθη Κηφᾷ*, geschichtlich völlig zuverlässig sein. Paulus gibt nach den beifolgenden Mitteilungen hier zweifellos aus der Urgemeinde, der jüdisch-palästinensischen wie hellenistischen[2], ihm gewordene Überlieferung wieder. Auch liegt kein Grund vor, seiner Angabe über Petrus zu mißtrauen, weil er keinen Anlaß hatte, zugunsten von Petrus derartiges grundlos zu behaupten oder leichtgläubig zu wiederholen. Da

1 Die gegenteilige Ansicht von K. Barth, Die Auferstehung der Toten, 1924, S. 74: „daß es sich weder für Paulus noch für die Überlieferung, die *παράδοσις*, auf die wir ihn hier zurückgreifen sehen, darum handelt, einen sog. Auferstehungsbericht, eine Relation über das historische Faktum ‚Auferstehung Jesu' oder gar (Lietzmann) ‚einen historischen Beweis' für die Auferstehung zu geben", hat Bultmann, wie schon erwähnt, Th. Bl. 1926, Sp. 9, Nr. 1, mit Recht zurückgewiesen.

2 s. E. Bickermann, Das leere Grab, Zt. f. NTW. 1924, H. 3/4, S. 292, und M. Albertz, Zur Formgeschichte der Auferstehungsberichte, a. s. O. 1922, H. 4, S. 259.

preisung erfolgt, und er erglänzt wie die Sonne vor den Aposteln. In einer anderen Version erfolgt sogar die Weihe zum Erzbischof der ganzen Welt mit dem Zufügen: „Keiner wird über dich und deinen Thron erhoben werden, und der, welcher nicht die Weihe deines Thrones hat, dessen Hand wird zurückgestoßen werden". F. Haase meint, daß diese gnostischen Berichte zu den ältesten Komentaren über die bekannte Matthäusstelle gehören dürften. Diese Primatialstellung Petri aus dem Munde eines Kopten sei nur vor der Zeit eines Theophilus und Kyrill denkbar, mit welchen die Zeit des Emporstrebens der ägyptischen Metropole beginne, und so werde die Zeit ± 350 nahegelegt. Mit Recht setzt er jedoch hinzu, in den ältesten koptisch-gnostischen Werken, der Pistis Sophia und den Jeûbüchern trete die Person Petri gegenüber den übrigen Aposteln nicht besonders hervor. Das Apokryphon scheint übrigens von der Petrusapokalypse beeinflußt, da es wie diese die Szene auf den Ölberg verlegt, es läßt aber Petrus, statt Jesus wie dort, verklärt werden. Die Weiterdichtung liegt danach und sonst auf der Hand. Sie erklärt sich aus der damaligen wirklich führenden Stellung des römischen Bischofs und der damaligen engen Verbindung der ägyptischen Kirche mit dem römischen Bischof. So aber sind auch alle anderen den Vorrang Petri derartig stark betonenden Stellen ganz spät und stehen in sichtbarem Zusammenhang mit dem wachsenden Einfluß und Ansehen des römischen Stuhls in der katholischen Kirche und beruhen wesentlich darauf. Setzt doch auch nach Stuhlfauths Untersuchungen[1] „die große Petruswelle" in der altchristlichen Kunst erst nach Konstantins Sieg und dem Triumph des Christentums ein und mit der staatlichen Anerkennung der kirchlichen Vorrangsstellung des römischen Bischofs. Viel mehr als die angebliche Verheißung Christi an Petrus haben eben überhaupt äußere Verhältnisse ihn emporgehoben zu seiner einzigartigen Stellung.

1 G. Stuhlfauth, Die apokryphen Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst, 1925, S. 10.

Mt. 16, 17—19 brauche ich nicht mehr zu erörtern, da sie bereits erwähnt worden und bekannt ist[1]. Daneben haben wir jedoch stets noch die besonders von Cyprian vertretene Deutung der Matthäusstelle, und sie scheint noch lange verbreiteter als die römische gewesen zu sein. Noch in der späteren Fassung der apokryphen Petrusakten, wie sie die sog. Actus Vercellenses darstellen, wo die ursprünglichen *Πράξεις Πέτρου* mit einer Schrift verbunden worden sind, welche nach Waitz[2] sowohl die Gestalt des Paulus als das Martyrium des Petrus einfügte, tritt uns Petrus keineswegs in erster Linie als Apostelfürst und Kirchenhaupt entgegen. Zwar wird da berichtet, wie Petrus nach der Abreise des Paulus von Rom nach Spanien die ewige Stadt betritt um den Kampf gegen den Magier Simon, der, von ihm aus Syrien vertrieben in Italien großes Aufsehen durch seine Taten als Zauberer erregt hat, fortzusetzen. Auch hier wird jedoch Petrus mehr als großer Wundertäter und Verteidiger der Gottheit Christi im Gegensatz gegen Simon, den Engel des Satans und Pseudochristus, geschildert und kämpft mit dem Worte und vor allem mit noch größeres Aufsehen als die Taten des Simon erregenden, zum Teil grotesken Wundertaten. Und schließlich bringt er Simon durch sein Gebet bei einem Flugversuch zu Fall.

Dagegen wird in einem zeitlich nicht bestimmt einzuordnenden, in verschiedenen Versionen erhaltenen koptischen Apokryphon[3] dann allerdings ausführlich die Einsetzung (Weihe) Petri zum Oberhaupt bzw. Erzbischof behandelt, in dem ihm die Schlüssel zu den Schatzkammern des Himmels und zu den Wohnstätten seines Reiches gegeben werden und seiner Zunge unwandelbare Macht bis in die Ewigkeit von Christus, der im Begriff steht aus der Welt wegzugehen, also wohl dem Auferstandenen. In einem Gesicht erkennt er danach Jesus als den Christus, den Sohn des lebendigen Gottes, worauf seine Selig-

1 Vgl. das Echo bei dem Heiden Porphyrius um 300, bei v. Harnack, Petrus im Urteil der Kirchenfeinde des Altertums, Festg. f. K. Müller, 1922, S. 3 f.

2 a. a. O., S. 201.

3 Vgl. F. Haase, Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen, 1922, S. 126 ff. Nach Haase denkt man irrtümlich an das Evangelium „der zwölf Apostel".

weilen immer weniger noch als Apostelfürst und Oberhaupt, sondern als Wundertäter und Lehrer, setzt in den von Waitz erschlossenen *Πράξεις Πέτρου*, den Petrusakten, einer zweiten Quellenschrift der Pseudoclementinen, ein, die in ihrer ursprünglichen Form seinen Kampf mit dem Magier Simon in Palästina, Phönikien und Syrien schildern und aus dem Ende des zweiten oder der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts stammen, mit Rom noch nichts zu tun haben, sondern den Lehrstuhl des Petrus, seine Kathedra, vielmehr in Antiochien besonders finden. Vielleicht steht dahinter eine Erinnerung an ein tatsächliches bedeutendes missionarisches Wirken des Petrus in diesen Gegenden[1], aber schwerlich der Gedanke an die besondere kirchenrechtliche Bedeutung der Stelle Mt. 16, 17—19 und ganz sicher noch nicht der an einen derartigen Primat des römischen Bischofs auf Grund derselben. Vielmehr dürfte auch diese Literatur den Jakobus, den Bruder des Herrn, als Kirchenhaupt voraussetzen. Es stimmt das ja auch ganz leidlich mit den anfangs festgestellten und von uns ergänzten Ergebnissen neuerer Forschung[2]. Nach Holls Untersuchungen bereits ist Jakobus nach seinem Übertritt zu der Urgemeinde, der erst statt hatte, nachdem die christliche Sache in Jerusalem einen entscheidenden Erfolg gehabt hatte, nicht allein zu den Aposteln gerechnet worden, sondern auch an die Spitze der Apostel gerückt, und erscheint als ihr Haupt und der eigentliche Leiter der Gemeinde wie der Gesamtkirche nachher.

Erheblich später erst, vom dritten Jahrhundert ab, hat dann also der römische Episkopat das Patriarchat des Jakobus über die Gesamtkirche zu ersetzen gesucht durch den Primat des Petrus bzw. den seiner bischöflichen Nachfolger auf dem römischen Lehrstuhl, und getrachtet, Rom zur Nachfolgerin Jerusalems zu machen. Die entsprechende Auffassung der Stelle

1 Vgl. Origenes, Homil. VI, in Lucam, Delarue III, 938: Ignatium dico episcopum Antiochiae post Petrum secundum, bei C. Mirbt, Quellen z. Gesch. d. Papsttums, 1924, S. 26.

2 Vgl. K. Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, a. a. O., S. 926 f.; ebenso Kattenbusch, Petrus' Vorzugsstellung, S. 350, Anm.: „Nicht als ob die Gemeinde ungegliedert geblieben wäre. Es erscheinen früh *πρεσβύτεροι* (11, 30; 15, 2. 4. 6; 16, 4; 21, 18). Und Jakobus ist ja offenbar der bestellte Leiter (*ἐπίσκοπος*) ohne den Titel".

mentinischen Grundschrift" bei Waitz[1], tritt uns dann ganz klar ein eigentlicher Primat des Jakobus, nicht Petrus, entgegen, sofern Jakobus als „Bischof der Bischöfe" aufgefaßt wird und als Verwalter der h. Kirche zu Jerusalem und aller Gemeinden[2]. Doch soll es Waitz (S. 68 f.) zufolge dem Verfasser der clementinischen Grundschrift, das ist des eigentlichen Clemensromans, nicht recht Ernst gewesen sein mit dieser Aussage, obschon er den Petrus gewissermaßen als Untergebenen des Jakobus hinstelle, dem er bzw. Clemens Bericht zu erstatten habe, Ep. Clem. 19, 20. Wahrscheinlich bequeme er sich damit nur seinen älteren Vorlagen an, in welchen eben Petrus dem Jakobus als seinem Vorgesetzten Bericht erstattet. Und nicht zu bestreiten ist, daß dem Verfasser der pseudoclementinischen Grundschrift zugleich schon Petrus als erster der Apostel gilt und wegen der Wahrheit seines Glaubens und der Zuverlässigkeit seiner Lehre als Grundstein der Kirche, auch daß seine Vollmacht, Bischöfe usw. in den verschiedenen Städten einzusetzen, in der Ep. Clem. c. 1 und 2 mittelbar wenigstens auf die Stelle Mt. 16, 17—19 zurückgeführt wird und deshalb der römische Bischof als sein Nachfolger gilt. Es macht sich hier also bereits deutlich ein Wandel der Anschauungen geltend, und so dürfte nach Waitz (S. 75) diese Grundschrift der Pseudoclementinen erst 220—30 n. Chr. entstanden sein, wo, wie wir auch sonst wissen[3], die römischen Bischöfe anhoben, sich als Oberbischöfe der ganzen Kirche auf Grund der Nachfolge Petri zu gebärden. Die Stelle Mt. 16, 17—19 war eben nunmehr auch kanonisch, ein Bestandteil der kirchlich anerkannten heiligen Schriften des N. T.'s.

Eine andere Art der Verherrlichung des Petrus[4], aber einst-

1 a. a. O., S. 60 ff.

2 de Lagarde, p. 6. E. Salin, Civitas Dei, 1926, S. 42, bemerkt: „Beide Benennungen — „sehen richtig, daß das Bischofsamt in die Frühzeit zurückreicht, und sie machen deutlich, daß zwar nicht der Primat von Rom, wohl aber der Vorrang eines Bischofsstuhles von Anfang an gegeben ist. Daß dieser Primat ursprünglich den von Jerusalem bedeutet, ist selbstverständlich".

3 Vgl. H. Koch, Cyprian und der römische Primat, T.U. 35, 1, 1910. J. Ernst, Cyprian und das Papsttum, 1912. Bardy, L'autorité du Siège Romain et les Controverses du IIIième siècle, p. 255—72, Recherches des Sciences Rel. t. XIV, Nr. 3—4, Paris, Bureau de la Revue, 1924.

4 Vgl. Waitz, a. a. O., S. 169 ff.

was nur bei hohem Alter der Schrift denkbar scheint. Auch bleibt die Auffassung des Petrus in der Hauptsache die ursprüngliche; er ist in erster Linie Missionar bzw. Apostel, nichts anderes. Bedeutsam ist an der Schrift für uns hier aber besonders das hohe Ansehen, das dem Jakobus im Briefe des Petrus als Herrn und Bischof der heiligen Kirche und dann überhaupt den Bischöfen in dem „Gelöbnis" (*διαμαρτυρία περὶ τῶν τοῦ βιβλίου λαμβανόντων*), welches den Empfängern des Buches abgenommen werden soll, c. 2 und 3, zugeschrieben wird. Nur im Einverständnis mit dem Bischof sollen einem, der sich dem Lehramt widmen will, die Predigtschriften des Petrus übergeben werden. Dem Überlieferer der Schriften aber soll man immer gehorsam sein. Andererseits erscheint Jakobus selber nach c. 1 und 5 der Diamartyria durchaus als den Ältesten oder Presbytern übergeordneter Bischof[1], obschon er sie als Brüder und Mitknechte anredet. Auch Petrus ist ihm keinesfalls über-, sondern eher untergeordnet, entsprechend der von Paulus und der Apostelgeschichte bezeugten ursprünglichen Sachlage. Er ersucht und bittet den Jakobus, den Herrn und Bischof der h. Kirche, als seinen Bruder, der eifrig auf das, was ihrer ganzen Gemeinschaft fromme, bedacht sei, die Bücher den Würdigen mitzuteilen in der Weise, wie Mose sein Lehramt seinen 70 Nachfolgern, *Ἐπ. Πέτρου πρὸς Ἰάκωβον*, 1. Die Frucht jener Vorsicht des Moses sei noch heute an der „Monarchie" der Juden, d. h. ihrem Monotheismus, und ihrer einheitlichen Lebensordnung zu erkennen: *διὰ τοῦτο παρ' αὐτοῖς εἷς θεός, εἷς νόμος, μία ἐλπίς*. Danach dürfte eben, wie früher betont, der einheitliche Episkopat auch im Gedanken an die göttliche Monarchie bzw. den Monotheismus, das heißt doch wohl vorzüglich als monarchische Vertretung der göttlichen Monarchie, wie als Bürge für die Einheitlichkeit der Lehre hochgeschätzt worden sein[2].

In einer späteren Schicht der Überlieferung, der sg. „kle-

1 de Lagarde, p. 5 sq.

2 Vgl. den Beschluß einer ostsyrischen Synode aus dem Jahre 423 bei Haase, a. a. O., S. 160: „Und obwohl die Gnade des Priesteramts bei allen Aposteln sich fand, so ist doch der eine Prinzipat, welcher ist die geistige Vaterschaft, nicht bei allen. Sondern wie dem einen wahren Gott, so kommt es auch dem einen getreuen Verwalter zu, Haupt, Regent und Fürsorger für seine Brüder zu sein".

Gesichte und Träume. Und so sei auch Jesus dem Paulus durch ein Gesicht erschienen und kundgeworden und habe mit ihm geredet, zürnend als einem Widersacher, und habe so von außen her geredet[1]. Sei aber der Lehrer dem Paulus (in der Bearbeitung der Urschrift erscheint er als der Magier Simon) nur eine Stunde lang erschienen und er, von ihm unterrichtet, Apostel geworden, so solle er seine Worte verkündigen, seine Lehre auslegen, seine Apostel lieben und nicht mit Petrus streiten, der mit Jesus zusammengewesen sei. Habe doch Paulus, als Gegner des Petrus, sich gegen ihn, den festen Fels, den Grundstein der Gemeinde, gesetzt[2].

Dieser Verweis auf die Stelle Mt. 16, 18 zeigt wohl, daß wir uns in den Kerygmata ungefähr im gleichen Fahrwasser befinden wie an jener. Er dürfte übrigens neben Justin, Dialog c. 100 das älteste Zeugnis für Mt. 16, 18 sein, das wir besitzen. Entschieden aber war man sich also in den Kreisen des Verfassers der Kerygmata der Gegensätze zwischen dem paulinischen gesetzesfreien und dem sog. judaistischen Christentum noch ganz gut bewußt. Schon wegen dieses Umstandes muß die Schrift sehr alt sein. H. Waitz glaubte sie auf Grund gewisser Stellen bestimmt in die Jahre 135—138 n. Chr. setzen zu dürfen, während Harnack[3] sie erheblich später, erst um 200 ansetzt und Bousset[4] wenigstens auf 150 herabgehen möchte. Aber mir scheint, daß Waitz mit Recht an seiner Zeitbestimmung festhält[5]. Nirgends sonst in der uns erhaltenen Literatur tritt uns der Gegensatz gegen Paulus noch so frisch und klar entgegen,

1 *ιζ* 14, p. 165: *ὁ δὲ ὀπτασίᾳ πιστεύων ἢ ὁράματι καὶ ἐνυπνίῳ ἐπισφαλής ἐστιν· ἀγνοεῖ γὰρ τίνι πιστεύει· ἐνδέχεται γὰρ αὐτὸν ἢ δαίμονα κακὸν εἶναι ἢ πνεῦμα πλάνον ἐν τῷ λέγειν ὑποκρινόμενον εἶναι ὃ μή ἐστιν.* p. 166, 17: *πλὴν ὅτι καὶ ἀσεβεῖς ὁράματα καὶ ἐνύπνια ἀληθῆ βλέπουσιν, δῆλόν ἐστιν καὶ ἐγγράφως ἀποδεῖξαι δύναμαι.* p. 167, 19: *εἰ μὲν οὖν καὶ σοὶ ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν δι' ὁράματος ὀφθεὶς ἐγνώσθη καὶ ὡμίλησεν: ὡς ἀντικειμένῳ, ὀργιζόμενος διὸ δι' ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων ἢ καὶ δι' ἀποκαλύψεων ἔξωθεν οὐσῶν ἐλάλησεν.*

2 Hom. *ιζ*, 19, p. 167: *εἰ δὲ ὑπ' ἐκείνου μιᾶς ὥρας ὀφθεὶς καὶ μαθητευθεὶς ἀπόστολος ἐγένου, τὰς ἐκείνου φωνὰς κήρυσσε, τὰ ἐκείνου ἑρμήνευε, τοὺς ἐκείνου ἀποστόλους φίλει, ἐμοὶ τῷ συγγενομένῳ αὐτῷ μὴ μάχου· πρὸς γὰρ στερεὰν πέτραν ὄντα με, θεμέλιον ἐκκλησίας, ἐναντίος ἀνθέστηκάς με.*

3 Geschichte der altchristlichen Literatur, II, 2, 536 f.

4 Bousset, Gött. Gel. Anz. 1905, S. 439.

5 Vgl. bei Hennecke, Neutestl. Apokryphen, 1924, S. 152 f.

längere Reden halten machen, die offenbar den vorausgesetzten Verhältnissen angepaßte schriftstellerische Machwerke sind, so wächst also nun hier die Dichtung vollends ins Undenkbare und Unwahrscheinliche sich aus. Und doch schließt sie sich noch immer einigermaßen an geschichtliche Tatsachen lose an, nämlich an die auch von Paulus bezeugten Reibungen zwischen ihm und Petrus-Kephas und an die Lehren des streng gesetzlichen Judentums, wie wir sie zum Teil auch aus den Briefen des Apostels Paulus kennen. Dieses verhältnismäßig langsame Wachstum des legendären Überlieferungsstoffes ist aber lehrreich. Es zeigt, daß die Legende und Dichtung über Petrus doch sichtlich einen geschichtlichen Untergrund haben und keinesfalls auf bloßem Mythus beruhen.

Sehr merkwürdig ist besonders die Art, wie Paulus und seine apostolische Würde angefochten und sein gesetzesfreies Evangelium bekämpft wird. Wir lernen hier wohl die Stellung der streng gesetzlichen Gegner des Paulus, die wir sonst nur aus der negativen Polemik seiner Briefe kennen, auch positiv erkennen. Seine bloße Berufung zum Apostel- und Lehramt durch ein Gesicht wird als ungenügend bezeichnet[1] und als das allein Richtige vielmehr die Ausrüstung zum Apostelamt und Lehramt durch ein längeres Zusammensein, Verkehr und Zwiesprache mit Jesus zu seinen Lebzeiten, wie es Petrus und den anderen Jüngern ein Jahr lang zuteil geworden sei[2]. Wahrheit quelle dem Frommen aus angeborenem reinen Sinn hervor; ohne Bemühung um Träume werde sie dem Verstande geschenkt bei den Guten. So sei auch dem Petrus der Sohn vom Vater offenbart worden; deshalb wisse er, was Offenbarung bedeute, aus eigener Erfahrung[3]. Wer einem Gesicht, einer Erscheinung oder einem Traum Glauben schenke, habe keine Sicherheit. Könne es doch ein böser oder Truggeist sein, der sich in seinen Worten für etwas ausgebe, was er nicht sei. Übrigens hätten auch Gottlose wahre

1 Clem., ed. Lagarde, Hom. *ιξ*, 14 sq., vgl. Recogn. II, 62 sq.

2 *ιξ*, 19 p. 167: *εἴ τις δὲ δι' ὀπτασίαν πρὸς διδασκαλίαν σοφισθῆναι δύναται; καὶ εἰ μὲν ἐρεῖς δυνατόν ἐστιν, διὰ τί ὅλῳ ἐνιαυτῷ ἐγρηγορόσιν παραμένων ὡμίλησεν ὁ διδάσκαλος.*

3 *ιζ* 17, p. 167: *τῷ γὰρ εὐσεβεῖ ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθές, οὐκ ὀνείρῳ σπουδαζόμενον ἀλλὰ συνέσει ἀγαθοῖς διδόμενον.* 18. *οὕτως γὰρ κἀμοὶ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἀπεκαλύφθη ὁ υἱός. διὸ οἶδα τίς δύναμις ἀποκαλύψεως, ἀφ' ἑαυτοῦ μαθών, κ. τ. λ.*

berufen, ihn denselben vorgelesen habe und gesprochen, Petrus habe geraten, die übersandten Bücher seiner Predigten niemand aufs Geratewohl, sondern nur guten und frommen Leuten mitzuteilen, die vorhätten, Lehrer zu werden und zugleich Gläubige aus der Beschneidung seien. Deshalb stellt Jakobus dann ganz bestimmte Regeln auf für die Mitteilung dieser Bücher als Geheimschriften. Wir haben es danach, nach Waitz' einleuchtenden Ausführungen, hier offenbar mit einer frei erdichteten Schrift von streng judenchristlicher Seite zu tun, die gegen Paulus gerichtet ist; denn dem Inhalt der ganzen Polemik zufolge ist er zweifellos der hier genannte „feindliche Mensch"; vgl. Mt. 13, 28 (ἐχθρός ἄνθρωπος). Um Marcion, wie neuerdings auch vermutet wurde, kann es sich nicht handeln; denn die Polemik zielt zu deutlich auf den Visionär Paulus. Auch ist es eine geschichtlich völlig feststehende Tatsache, daß alle späteren judenchristlichen Richtungen, auch die gemäßigteren, Paulus als Apostel ablehnten[1]. Der geschichtliche Petrus kann aber, nach den Angaben des Paulus im Galaterbrief wenigstens, unmöglich eine solche Stellung eingenommen haben, wie sie ihm hier zugeschrieben wird. Und die Erdichtung der Schrift wird vollends klar aus dem weiterhin folgenden Inhalt der Predigtbücher, die jedenfalls über das hinausgehen, was wir dem Apostel Petrus zutrauen dürfen. In Wahrheit handelt es sich, wie der verdienstvolle letzte Erforscher dieser Literatur, H. Waitz[2], überzeugend dargetan hat, um religionsphilosophische Abhandlungen, die ein ganzes System enthalten, um das h. Buch einer judenchristlichen Sekte. Der Kern derselben ist die Lehre von dem wahren Propheten, der in Adam, Moses, Christus erschienen ist, bzw. die Lehre von der Urreligion, die zuerst durch Adam, dann Mose kund ward, im Judentum aber besonders durch den Opferdienst entstellt worden ist und erst in Christus wieder zur ursprünglichen Reinheit erneuert ward. Haben unsere Evangelien hie und da in freier Weise schlichte überlieferte Worte dem Petrus in den Mund gelegt, die Apostelgeschichte sodann ihn schon

1 Vgl. Wagenmann, a. a. O., S. 143 ff., der unter anderen Zeugnissen Iren. I, 26, 2 zitiert: apostolum Paulum recusant, apostatem eum legis dicentes.

2 H. Waitz, Die Pseudoclementinen, S. 77—163.

betrachtet. Von geschichtlicher Erinnerung wird darum allerdings hier keine Rede sein.

In den von Waitz aus der pseudoclementinischen Literatur herausgehobenen *Κηρύγματα Πέτρου* sodann, nach ihm einer ersten Hauptquelle der gemeinsamen Grundschrift der pseudoclementinischen Homilien und Rekognitionen[1], c. 2[2], schickt angeblich Petrus, der in Cäsarea in Palästina weilt, an Jakobus, den Herrn und Bischof der heiligen Kirche, Bücher mit seinen Predigten (*τῶν κηρυγμάτων ἅς ἔπεμψά σοι βίβλους*) zu Händen der würdig Befundenen und Bewährten. Und zwar will er das tun, wie sich aus dem folgenden ergibt, in Rücksicht darauf, daß einige derer aus den Heiden die durch ihn gepredigte gesetzliche Verkündigung verworfen haben, indem sie, wie er schreibt, „die ganz gesetz- und grundlose Lehre des feindlichen Menschen bei sich aufgenommen haben“[3]. Gewisse Leute hätten nämlich schon zu seinen Lebzeiten den Versuch gemacht, durch allerlei Auslegungskünste seine Worte zu verdrehen im Sinne der Auflösung des Gesetzes, wie wenn er selber auch so dächte wie sie, es aber nicht freimütig ausspräche. Das sei aber ferne. Hieße solches doch dem Gesetze Gottes entgegenarbeiten, das von Mose verkündigt und von unserem Herrn als ewig bleibend bezeugt worden sei. Habe er doch also gesprochen: „Der Himmel und die Erde werden vergehen, (aber) nie wird auch nur ein Jota oder ein Häkchen vom Gesetz vergehen“. Jene Leute aber, die sich, er wisse nicht wie, auf seine Gedanken verstehen wollten, erdreisteten sich, Worte, die sie von ihm gehört, richtiger als er, der sie gesprochen, auszulegen und ihren Schülern zu sagen, jenes sei seine Meinung, woran er doch niemals gedacht habe. Wenn man schon zu seinen Lebzeiten derartige Lügen vorzubringen wage, wievielmehr würden es solche, die nach ihm sein würden, nach ihm zu tun wagen. Im Anschluß an den Brief wird sodann mitgeteilt, daß Jakobus ihn gelesen, die Ältesten

---

1 Vgl. H. Waitz, Die Pseudoclementinen, T. u. U. N. F., Bd. 10, 1904, S. 78 ff.

2 Vgl. E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, S. 153 ff. die deutsche Übersetzung; Clementina, ed. Lagarde, p. 3 sq. den Urtext.

3 *τινὲς γὰρ τῶν ἀπὸ ἐθνῶν τὸ δι' ἐμοῦ νόμιμον ἀπεδοκίμασαν κήρυγμα, τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη προσηκάμενοι διδασκαλίαν, Ἐπιστολὴ Πέτρου πρὸς Ἰάκωβον*, 2.

keiten. Immerhin erwähnt er, daß Simon, seitdem Petrus zubenannt, auf Grund der Offenbarung des Vaters erkannte, daß Jesus der Christus und Sohn Gottes sei (Dial. c. Tryph. 100). Er spricht auch von seinen Denkwürdigkeiten (a. s. O. 106). Aber obwohl er Mt. 16, 17—19 also offenbar kennt, da er Dial. 100 Simon im Anschluß an das Bekenntnis, Jesus sei Sohn Gottes, Christus, läßt Petrus benannt werden, so gilt ihm doch Christus Dial. 34, 2; 86, 3; 90, 5; 113 als Fels und Stein. Ähnlich steht es bei Irenäus und Clemens Alex. Obschon sie zweifellos die Stelle Mt. 16, 17—19 gekannt haben, so erwähnen sie doch den besonderen Vorzug des Petrus nicht, sondern fassen immer noch die zwölf Apostel als höchste Autorität. Die spätere gegenteilige Entwicklung ist bekannt und braucht hier darum nicht weiter verfolgt zu werden.

Im apokryphen Petrusevangelium ist Petrus Berichterstatter, schließt sich aber V. 60 mit seinen Genossen noch eng als *ἡμεῖς οἱ δώδεκα μαθηταί* zusammen[1]. Ebenso ist Petrus Berichterstatter in der Petrusapokalypse, dazu jedoch auch in erster Linie der Empfänger der Offenbarung[2]. Jesus hat die Seinigen auf ihre Bitten hin nur die Zeichen der Wiederkunft und des Weltendes wissen lassen[3]. Klar tritt hingegen noch der ursprünglichere Standpunkt im „Evangelium der zwölf Apostel" hervor, wo Jesus zu seinen Jüngern spricht[4]: *ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ.* Auch in dem aus Clemens Alex. uns bekannten Kerygma Petru[5] erscheint Petrus einerseits noch ganz als der Wortführer der Zwölf ungefähr wie in den synoptischen Evangelien, andererseits als besonders lehrbegabt für die Missionspredigt unter den Heiden, wie er etwa im ersten Teil der Apostelgeschichte gegen Ende als Anfänger und Verfechter der Heidenmission geschildert wird, während also Paulus ihn Gal. 2, 9 als Apostel der Beschneidung

---

1 Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus v. A. Harnack, 1893, S. 12, c. 59.

2 E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, 1924, S. 319 f., c. 3 und c. 6.

3 a. s. O., S. 318 und S. 327, c. 17, Ende.

4 Epiphanius, haer. 30, 13.

5 Clemens, Al. Strom. VI, 6, 48; 5, 39 sq.

Hause erbaut werden, Christus selber, 2, 4. Er gilt ihm als der von der Schrift geweissagte Eckstein wie Fels des Anstoßes, 2, 6 ff. Danach scheint der Briefschreiber von Mt. 16, 17—19 keine Kenntnis gehabt zu haben. Der Verfasser des II. Petrusbriefes hinwieder bezeichnet 3, 2 als Zweck seines Schreibens, daß die Leser des „von ihren Aposteln" ihnen überlieferten Gebotes des Herrn und Heilandes gedächten, und schließt Petrus auch 1, 18 mit noch anderen seinesgleichen anscheinend als Urzeugen zusammen. Die Reihenfolge I. Clemens V, 4 sodann, wo Petrus vor Paulus steht, wie XLVII, 3 Kephas vor Apollos, entspricht wohl nur der allgemein führenden Stellung des Petrus in der synoptischen Überlieferung. Auch Ignatius nennt zwar Ad. Rom. 4, 3 Petrus an erster Stelle, vor Paulus, betrachtet sie aber offenbar beide als an Autorität gleichgewichtige Apostel, wenn er schreibt: „nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch". Allerdings erwähnt er: *τοὺς περὶ Πέτρον*, faßt also Petrus als führend im Jüngerkreis, aber im Anschluß an das Hebräer- oder Nazaräerevangelium, Ad. Smyrn. 3, 2. Läßt er doch auch die Apostel insgemein den Gemeinden Trall. 7, 1 *διατάγματα*, Magn. 13, 1 *δόγματα* geben. Papias alsdann nennt sogar Petrus nicht an erster Stelle als Gewährsmann für die Überlieferung, sondern Andreas[1]. Und ähnlich führt der Verfasser der apokryphen Epistola apostolorum[2] den Petrus erst an dritter Stelle auf als Verfasser des Schreibens und ersetzt ihn im Gespräch über die Tempelsteuer (S. 31) durch die Jünger insgemein. An anderer Stelle (S. 42) führt er ihn dafür als ersten Bezweifler der Auferstehung an, verschweigt aber seinen Namen wieder (S. 52 ff.) bei der wunderbaren Befreiung aus dem Gefängnis. Desgleichen steht in der Didache und im Barnabasbrief der Kreis der Zwölf im Mittelpunkt. Die Didache gibt sich geradezu als „Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel". Nicht viel anders steht es bei den ältesten der Apologeten. Bei Aristides werden nur die zwölf Jünger als Weltmissionare durch ihre Lehre und Leben hingestellt (II, 8). Ebenso sind für Justin die Apostel überhaupt die Träger der Überlieferung durch ihre Denkwürdig-

1 Euseb., Kg. III, 39, 4.

2 Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, ed. C. Schmidt, 1919, T. U. 3 R. Bd. 13, S. 26, 9 ff.

gewesen sein soll, und von anderen apokryphen Berichten über die Wirksamkeit des Petrus alldort. Aber natürlich konnte der Anstoß zu dieser Hochstellung des Apostels der Beschneidung, Gal. 2, 8, nur von judenchristlicher Seite aus erfolgen, wo jedenfalls auch noch der tiefste innere Grund für die Einführung des monarchischen Episkopats, die Hochschätzung des Monotheismus und damit im Zusammenhang die der Einheit in der kirchlichen Leitung, wie auch der Einheit des Glaubens besonders stark war[1]. Daher taucht das angebliche Herrnwort Mt. 16, 17—19 jedenfalls nicht zufällig in unserm vermutlich aus Palästina oder Syrien stammenden Matthäusevangelium zuerst und allein auf.

§ 6. Die Stellung des Petrus nach den apostolischen Vätern, den älteren Apologeten und den neutestamentlichen Apokryphen.

Es fragt sich nun, ob und wieweit unsere bisherigen Ergebnisse an den geschichtlichen Nachrichten bei den apostolischen Vätern, älteren Apologeten und an der apokryphen Petrusliteratur der späteren Zeit sich bewähren. Tatsache ist, daß bis um 200 n. Chr., wie erst kürzlich wieder von Wagenmann nachgewiesen worden ist, die zwölf Apostel für die katholischen Christen die höchste Autorität gewesen sind[2], obschon Petrus fast stets ein Vorrang im Jüngerkreis blieb. Im I. Petrusbrief, den ich nicht als von Petrus selber verfaßt ansehen kann, sondern für ein Erzeugnis aus den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts halte, gibt sich der angebliche Urheber des Briefes, Petrus, der Apostel Jesu Christi, 5, 1 bemerkenswerterweise lediglich als „Mitältesten der Ältesten" und nennt als „Oberhirten" nicht sich, 5, 4, sondern Christus. Auch betrachtet der Verfasser als den lebendigen, auserwählten, köstlichen Stein, auf den die Gläubigen wie lebendige Steine zu einem geistlichen

1 Vgl. die charakteristische Ausführung Clem., Hom. III, 61: *τὸ οὖν πλῆθος τῶν πιστῶν δεῖ ἑνί τινι πείθεσθαι, ἵνα οὕτως ἐν ὁμονοίᾳ διατελεῖν δυνηθῇ. τὸ γὰρ εἰς ἀρχὴν μιᾶς λῆγον ἐξουσίας μοναρχίας εἰκόνι τοὺς ὑπείκοντας αἰτίᾳ εὐταξίας εἰρήνης ἀπολαύειν τίθησιν, τὸ δὲ πάντας φιλαρχοῦντας ἑνὶ μόνῳ ὑπεῖξαι μὴ θέλειν, καὶ αἰτίᾳ διαιρέσεως πάντως καὶ πεσεῖν ἔχουσιν, κ. τ. λ.*

2 Wagenmann, a. a. O., S. 211 ff.

laß des Aussterbens der führenden Herrnverwandten und des damit gegebenen Erlöschens des urchristlichen Patriarchats in Jerusalem. Nach Euseb., Kg. III, 32, 6, bzw. Hegesipp lebten die letzten Vorsteher der gesamten Kirche, *προηγοῦντο πάσης ἐκκλησίας*, aus Herrnverwandten (*δεσπόσυνοι* I, 7, 14) bis auf die Zeit Trajans (*μένουσι μέχρι Τραϊανοῦ Καίσαρος*), und starb Symeon, der zweite Bischof aus ihnen, 106/107 n. Chr. Eine Zeit, in die ungefähr die Entstehung unseres Matthäusevangeliums fallen mag[1]. Da mußte ein neuer Grund, ein neues äußeres Vorbild für die einheitliche Kirchenleitung gefunden werden[2]. Als Vorbild für eine solche mochte aber am ehesten die in der Urjüngerschaft einst anerkanntermaßen führende Gestalt des Apostels Petrus geeignet erscheinen, des Hauptträgers des Christusglaubens. So trat an die Stelle des Patriarchats des Jakobus und des Symeon der Primat des Petrus, und zwar in episkopaler Art, weil wahrscheinlich die Bischöfe damals in den Gemeinden schon vielfach, wie die Didache c. 15, 1 berichtet, die früher leitenden (Apostel) Lehrer und Propheten ersetzen mußten. Den Petrus die Stelle des Jakobus einnehmen zu lassen, mußte aber vor allem in der syrischen Christenheit[3] Neigung vorhanden sein, wo Petrus neben Paulus eine führende Stellung eingenommen hat, wie Paulus im Galaterbrief mittelbar zweifellos bezeugt, ganz abgesehen von späterer kirchlicher Überlieferung bei Euseb., Kg. III, 36, wonach Ignatius der zweite Bischof in Antiochien nach Petrus

---

1 Auch die merkwürdige Notiz in der dem Euseb. zugeschriebenen Abhandlung „Über den Stern der Weisen" deutet auf die ersten Jahre Hadrians als die Zeit, wo die Geschichte von den Magiern bei Mt. hervorgesucht und geschrieben wurde, vgl. W. Bauer, a. a. O., S. 82[1].

2 Den kühnen Vermutungen A. Schlatters, Beiträge z. Fördrg. der christl. Theologie, 1898, 2, Die Kirche Jerusalems, S. 57 ff., über Juda Cyriacos vermag ich nicht zu folgen. Hegesipp scheint nach Euseb nichts von Herrnverwandten zu wissen, die nach Symeon noch den Episkopat in ın Jerusalem innehatten. Beachtenswert dünkt mich eher Epiphanius, haer. 70, 10: *ἅμα δὲ καὶ πεντεκαίδεκα ἐπίσκοποι γεγόνασιν ἐκ περιτομῆς, καὶ ἐχρῆν τότε τῶν ἐπισκόπων ἐκ περιτομῆς ὄντων ἐν Ἱερουσαλὴμ καταστα θέντων τὸν πάντα κόσμον τούτοις συνέπεσθαι καὶ μετ' αὐτῶν ἐπιτελεῖν, ἵνα μία τις γένηται συμφωνία καὶ μία ὁμολογία κ. τ. λ.* Denn einen derartigen Primat bezeugt schon Hegesipp, Euseb., Kg. III, 32, 6, wenigstens für die *ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου.*

3 Vgl. Ignatius, Ad. Magnesios, 6. Ad. Trall. 2; 13. Ad. Philad. 3; 7. Ad. Smyrn. 8.

sonst in manchem dem Episkopat entsprechen und in der Hauptsache sein Vorbild gewesen sein [1].

Vielmehr möchte ich den äußeren geschichtlichen Grund des monarchischen Episkopats eher in einer bewußten Angleichung des Archisynagogats an das urchristliche Patriarchat in Jerusalem vermuten. Womit ich nicht in Abrede stellen will, daß auch innere Gründe wie das Streben nach strafferer Ordnung und die Erleichterung des Kampfes gegen die Häretiker [2] zur Ausbildung desselben beigetragen haben mögen. Das urchristliche Patriarchat konnte als solches stets nur von einem bekleidet werden, einem der Herrnverwandten. So sehen wir zuerst den Herrnbruder Jakobus an der Spitze der christlichen Gemeinde in Jerusalem und nach ihm noch einen anderen Verwandten Jesu, vgl. Euseb., Kg. II, 2, 3; III, 11. Und in dieser monarchischen Spitze der Urkirche mag man nun leicht auch ein Vorbild für die übrigen Gemeinden erblickt haben, als innere Gründe zu strafferer Zusammenfassung der Gemeindeleitung drängten. Auch in Jerusalem wird es aber neben dem Patriarchat der Herrnverwandten stets auch Archisynagogen gegeben haben in Mehrzahl, und daher könnte sich vielleicht die auffallend große Zahl der Namen ergeben haben, die Euseb., Kg. IV, 5, 3 und Epiphanius, haer. LXVI, 20 in den Bischofsverzeichnissen der Gemeinde zu Jerusalem aufführen. Die beiden haben wohl die Namen der Archisynagogen der Gemeinde mit denjenigen der leitenden Herrnverwandten vermischt [3].

Doch wie soll nun unser Matthäusevangelist dazu gekommen sein, Petrus als Vorbild des monarchischen Episkopats hinzustellen, wenn es doch ursprünglich Jakobus und sein blutsverwandter Nachfolger gewesen sind? Mir will scheinen, aus An-

---

1 Vgl. Vogelstein, a. a. O., p. 123: In the same manner as the apostolate, all the other offices of earliest Christianity may logically be shown to have had their origin in Judaism.

2 Vgl. Wagenmann, a. a. O., S. 195.

3 Schlatter, Die Geschichte der ersten Christenheit, meint S. 363 f.: „Die Liste ihrer Presbyter, die Eusebios und Epiphanius geben, enthält für die Zeit zwischen 70 und 132 so viele Namen, daß sie deutlich nicht nur einander folgende, sondern auch gleichzeitig wirkende Männer nennt. Dadurch ist gesichert, daß die monarchische Verfassung der Gemeinden nicht von der Kirche Jerusalems ausgegangen und von ihr nicht als Fortschritt gewertet worden ist".

stehers auszuführen, die Schriften herbeizutragen usw. Epiphanius, haer. XXX, 11 vergleicht sie mit Recht den Diakonen. Deshalb standen die Archisynagogen an Rang über ihnen, dagegen unter den Gelehrten (חכמים). Der Archisynagogat wurde durch Wahl vergeben. Oft machten es aber auch die Verhältnisse nach Elbogen erforderlich, daß die Synagogenvorsteher nicht nur die Synagogen, sondern sämtliche Angelegenheiten der Judenschaft leiteten. Nach alledem liegt die große Übereinstimmung der Funktionen des Archisynagogats mit denen des Episkopats auf der Hand; da auch die Bischöfe[1] ursprünglich wie die Archisynagogen wohl in erster Linie für die Ordnung in den Versammlungen sorgten als προϊστάμενοι (I. Thess. 5, 12. 13; Rö. 12, 8), ebenso für die Gemeindegeschäfte sich bemühten, κοπιῶντες (I. Thess. 5, 12; I. Kor. 16, 16), für Schriftenbeschaffung, Korrespondenz, Geldsammlung und Almosenverteilung, vgl. Hermas, Visio II, 4; Phil. 1, 1; I. Kor. 16, 16, 17; Ignatius, Ad. Polyc. 8, 1. Weil es sich meist um Hausversammlungen in privaten Wohnungen handelte, erscheinen sie jedoch gerne als Hausverwalter, Ökonomen, I. Tim. 3, 5; Tit. 1, 7, und mochten gelegentlich auch mit den betreffenden Hausherren identisch sein, so z. B. Stephanas, I. Kor. 16, 16 f. Als Diener standen ihnen die Diakonen zur Seite, wie den Archisynagogen die Synagogendiener und Almosensammler und -verteiler. Auch die ursprünglich schwankende Zahl der Bischöfe oder vorstehenden Ältesten hat ihre Analogien beim jüdischen Archisynagogenamt. Nach Elbogen ist nicht ersichtlich, ob immer nur ein Archisynagoge fungiert hat oder mehrere nacheinander. Das Gewöhnliche scheint zwar nach dem N. T. ein Archisynagoge gewesen zu sein; doch findet man auch eine Mehrzahl von solchen in der Versammlung tätig, Apg. 13, 15. Die Wurzel des „monarchischen" Episkopats kann insofern also allerdings nicht im jüdischen bzw. judenchristlichen Archisynagogat liegen, mag auch der Archisynagogat als solcher

1 Vgl. A. Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten, 1910. H. Lietzmann, Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte, Z. W. Th. 55, 97 ff., 1913. K. Müller, Beiträge zur Geschichte der Verfassung in der alten Kirche, Abh. d. pr. Akadem., Phil.-hist. Kl. 1922, Nr. 3. H. Koch, Zur Geschichte des monarchischen Episkopats, Z. N. T. W. 19, S. 81 ff., 1918.

anerkannt[1]. Daß aber auch Apostelamt und Patriarchat von den Juden bei den Judenchristen in gewisser Weise übernommen wurden, haben wir bereits gesehen. Darum ist sehr wahrscheinlich auch der Archisynagogat wirklich von den Juden an die Judenchristen übergegangen, wie Epiphanius es darstellt. In diesem judenchristlichen Archisynagogat haben wir aber sicher eine wichtige, wenn auch vielleicht nicht die einzige Vorform des heidenchristlichen Episkopats zu erkennen[2]; das zeigt der Vergleich der Funktionen von Bischöfen und Archisynagogen meines Erachtens ganz klar. Nur den Namen des Archisynagogats für den Episkopat wird man in den heidenchristlichen Kreisen aus dem gleichen Grunde vermieden haben, aus dem man die Benennung Synagoge für die christlichen Versammlungen gewöhnlich vermied, nämlich zur Unterscheidung vom ungläubigen Judentum, vgl. Offbg. 2, 9; 3, 9. Nach I. Clemens 42, 5 freilich entspricht der Name Bischof der alten Weissagung Jes. 60, 17: *καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει*[3].

Der jüdische Archisynagoge bzw. die jüdischen Archisynagogen hatten, wie Schürer und Elbogen[4] berichten, in erster Linie die Verantwortlichkeit für die Ordnung in der Synagoge, die Obsorge für die gottesdienstlichen Geräte, vorzüglich die h. Schriften. Sodann hatten sie Vorbeter, Vorleser und Vortragende im Gottesdienst zu bestellen. Vermutlich hatten sie ferner die Oberaufsicht über die Almosensammler und -verteiler, die gabbâê zĕdaká, sicher die über die Synagogendiener. Diese letzteren hatten beim Gottesdienst die Verordnungen des Vor-

---

1 Vgl. K. Müller, a. a. O., S. 110.

2 Kaum begründet ist die Ableitung des Namens Episkopos bei A. Schlatter, Die Geschichte der ersten Christenheit, 1926, S. 95, aus der Übertragung des Titels der Männer, welche bei öffentlichen Bauten in den palästinensischen Städten mit der Aufsicht betraut waren, auf die Aufseher beim Bau von Gottes Haus. Der Name stammt doch wohl nicht aus dem Judenchristentum! Aber richtig verlegt Schlatter wohl die sachliche Entstehung des Bischofsamtes in die palästinensischen Gemeinden. Übrigens gab es auch im Tempeldienst nach LXX Nehem. 11, 14. 22 einen *ἐπίσκοπος Λευιτῶν* wie *ἱερέων*. 3 LXX: *καὶ δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ, καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ.*

4 Schürer, a. a. O., S. 364 ff., Elbogen, Der jüd. Gottesdienst i. sr. geschichtl. Entwicklung, 1913, S. 483 ff.

§ 5. Die Denkbarkeit einer Absicht auf das monarchische Episkopat in Mt. 16, 17—19 im allgemeinen.

Läßt sich vom allgemein-geschichtlichen Standpunkt aus nun aber daran denken, daß unser Matthäusevangelist schon die Stelle sollte so ausgebildet haben im Interesse des monarchischen Episkopats, wie es jetzt der Fall zu sein scheint? Das ist gewiß die in ihrer Beantwortung über Echtheit oder Unechtheit der Stelle endgültig entscheidende, aber auch heikelste Frage. Indessen scheint es mir heute nicht mehr unmöglich, sie zu lösen.

Das Matthäusevangelium in seiner jetzigen Gestalt stammt höchstwahrscheinlich aus judenchristlich-palästinensischen oder -syrischen Kreisen. Betreffs der syrischen Christenheit bzw. Antiochien in Syrien zeigen aber die Briefe des Bischofs Ignatius von Antiochien, der, soviel zu sehen ist, unser Matthäusevangelium gekannt hat, ja vielleicht sogar einmal, Ad Polyc. 1, 1, auf Mt. 16, 18 anspielt, daß von da eine Bewegung zur Durchsetzung des einheitlichen Bischofsamtes in den christlichen Gemeinden ausging. Nach heute gewöhnlicher Ansicht kennen wir allerdings „die Ursachen, die zur Bildung des monarchischen Episkopats geführt haben", nicht. K. Müller sagt in seiner Kirchengeschichte[1] nur: „Bei dem Aufstiege des Episkopats zu der Höhe, die Ignatius darstellt, haben vielleicht örtliche und persönliche Ursachen — die Persönlichkeit des Ignatius selbst und seine Auffassung der Eucharistie — wesentlich mitgewirkt". Indessen scheint mir sehr wohl denkbar, daß die Antriebe zum monarchischen Episkopat aus ganz bestimmten Verhältnissen in der judenchristlichen palästinensischen und syrischen Kirche in damaliger Zeit sich ergaben.

Nach Schürer[2] ist das Amt und der Titel des Archisynagogen von den Juden auch an die judenchristlichen Gemeinden Palästinas übergegangen. Der Kirchenvater Epiphanius berichtet von diesen, haer. 30, 18: *πρεσβυτέρους γὰρ οὗτοι ἔχουσι καὶ ἀρχισυναγώγους.* Daß das judenchristliche Presbyterat in der jüdischen bürgerlichen Organisation das Vorbild hat, ist

1 Kirchengeschichte², Bd. 1, S. 116 f., 1924.
2 Schürer, Geschichte des jüd. Volkes, Bd. 2, S. 438.

dert er ihn ganz als den idealen Hausverwalter bzw. Bischof, nicht Apostel. Verwundern kann solche klerikal-kirchliche Absicht bei unserem Evangelisten ja nicht. Daß er starke kirchliche Interessen zeigt, läßt sich, wie bereits erwähnt, nicht leugnen. Für ihn allein unter den Evangelisten ist das Reich Gottes eins mit Christi Reich und dieses eins mit der Söhne des Reichs und Ungesetzliches Begehende umschließenden Kirche, Mt. 13, 41. Bei ihm allein in den Evangelien begegnet das Wort „Kirche", und er allein nimmt 18, 16 f. auf kirchliche Einrichtungen wie Kirchenzucht und dergleichen Bezug. Er allein läßt den Auferstandenen eine Taufformel und den Missions- und Erziehungsbefehl geben[1]. Er allein läßt aber auch im Gleichnis vom messianischen Hochzeitsmahl, 22, 11 ff., gewissermaßen Christus durch die „Diakonen", wie es später der Einzelbischof tut, die Exkommunikation vollziehen.

Undenkbar hingegen erscheint, daß der Matthäusevangelist in Mt. 16, 17—19 schon an eine Oberherrschaft des römischen Bischofs als Nachfolger Petri auf dem römischen Bischofsstuhl gedacht hat. Mit Recht bemerkt Bultmann zu der Stelle[2]: „Das Kirchenbewußtsein der römischen Gemeinde spricht aus diesen Worten noch nicht; denn so spät kann die Entstehung des Matthäus keinesfalls angesetzt werden". Die Primatsansprüche des römischen Stuhls auf Grund der Stelle treten ja erst im dritten Jahrhundert deutlicher hervor[3]. Ebenso bemerkt Kattenbusch aber zutreffend[4]: „In Rom ist die Erzählung ganz gewiß nicht erfunden". Die verhältnismäßig späte, erste außerkanonische Erwähnung unserer Matthäusstelle oder doch deutliche Anspielung auf sie, immerhin bereits bei Justin, M. Dial. 100 und 106, nicht erst bei Tertullian, De praescr. haer. 23, wie A. Drews behauptet, genügt nicht, um so etwas zu beweisen. Und die Worte Mt. 16, 17—19 stehen zu fest im Zusammenhang, um als späterer Einschub in den Text des Matthäus gelten zu können.

---

1 Vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, S. 218.

2 Die Frage nach dem messian. Bewußtsein Jesu, a. a. O., S. 170.

3 Vgl. Tertullian, De pudicitia, 21. Concil. Cartag. op. Cypriani, I, p. 436; ep. 71, ad Quintum, 3, op. II, p. 773 f., ep. 75, 17 (Firmilian), op. II, p. 821.

4 Der Spruch über Petrus, Stud. und Krit., 1922, S. 130.

gewollte Einrichtung eines monarchischen Episkopats, während sich sonst mehr nur die vorstehenden Presbyter oder Bischöfe im allgemeinen als Nachfolger der Apostel fühlten, und dies ja wohl auch in gewisser Weise einst waren, vgl. Did. c. 15 und die älteste ägyptische Kirchenverfassung, in der der monarchische Episkopat fehlt. Wahrscheinlich hat sogar der Evangelist bei der Verheißung Jesu an Petrus mehr an das monarchische Bischofsamt seiner Tage als an jenes Ruhm gedacht und dessen Ansprüche in den Gemeinden hiermit zu rechtfertigen gesucht; da er eben, wie gesagt, den Petrus mehr als Bischof denn als Apostel charakterisiert, indem er ihn schildert als Verwalter oder Besitzer der Schlüssel über die Schätze der Kirche und als Träger von Lehrgewalt und Kirchenzucht in Binde- und Löseamt. Es ist daher wahrscheinlich nicht eine Einlegung, sondern unwillkürlich richtige Auslegung, wenn Cyprian, De unit. ecclesiae c. 4, im Blick auf unsere Stelle schreibt: super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem postestatem tribuit et dicat, folgt Joh. 20, 21 f.: tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem sub uno incipientem disposuit, und darauf fortfährt, c. 5: quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus maxime episcopi, qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum adque indivisum probamus. Oder wenn er ep. 33, 1 sagt: Dominus noster, cujus praecepta metuere et servare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro: ego tibi dico etc. inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur[1]. Mir scheint vielmehr, Cyprian habe in vorzüglicher Weise die erste und ursprüngliche Absicht des Matthäusevangelisten an der Stelle getroffen: Weil Matthäus die Ansprüche des monarchischen Episcopats stützen möchte, darum besonders läßt er hier dem einen Petrus als Haupt des Apostelkollegiums zusprechen, was er an anderer Stelle diesem insgemein zuspricht, und schil-

1 Vgl. die Ausführungen Ephräms über die Stelle Mt. 16, 18 bei Haase, a. a. O., S. 170 f.: tu es i n s p e c t o r eorum qui aedificant mihi ecclesiam — et haeres efficiaris thesaurorum meorum; claves regni mei dedi tibi. Ecce principem te constitui super omnes meos thesauros.

fachen Wortsinn[1]. Weshalb stets gemahnt wird, nicht geldgierige Männer zu Bischöfen einzusetzen, I. Tim. 3, 2 ff., Tit. 1, 8, Didache 15, 1. Weiter aber galten sie auch als Hausverwalter über die Schätze des Himmelreichs bzw. *οἰκονόμοι θεοῦ*, Tit. 1, 7, und demgemäß werden hier Petrus die Schlüssel des Himmelreichs verheißen, was man eben als Ökonomen- bzw. Verwalteramt über die himmlischen Schätze deutete[2]. Kattenbusch meint[3], es sei kein Zweifel möglich, daß die *κλεῖδες* für das Himmelreich die *γραφαί* seien. Petrus werde zum Verwalter der Schätze der messianischen Gemeinde eingesetzt, und das seien eben in der Wartezeit bis zum Ende die Schriften. Er verweist auf den rechten Schriftgelehrten Mt. 13, 52 als *οἰκοδεσπότης* für diese Ansicht. Ähnlich werden aber auch die Bischöfe als Hüter und Verwalter der h. Schriften (vgl. Hermas Vis. II, 4), deren Obhut ihnen anvertraut war, bzw. als Bewahrer der gesunden Lehre, des allgemein bewährten Wortes, Tit. 1, 9, betrachtet. Darum werden s i e vor allem hier ins Auge gefaßt sein, bzw. Petrus als i h r Vorbild. Der Besitz der h. Schriften und der dadurch verbürgten gesunden Lehre machte sie dann auch zu Türhütern des Himmelreiches, die in die Kirche oder das Himmelreich durch Binden und Lösen bzw. Sündenvergeben oder -behalten ein- oder ausschließen, in sie aufnehmen oder aus ihr verbannen, wie es hier Petrus verheißen wird.

Auch die spätere Erhebung der Bischöfe zu einer monarchischen kirchlichen Obergewalt[4] gründet sich indessen schwerlich ohne Ursache auf die hier bei Matthäus dem Petrus zugeschriebene Würdestellung. Vielmehr soll dieser von Jesus Christus selber hervorgehobene Vorzug des einen Petrus hier, wenn ich recht sehe, wohl geradezu ein Hinweis sein auf die von Christus

1 Vgl. schon Lk. 12, 42 (?), Hermas, Sim. IX, 27, 1; Justin, Apol. I, 67.

2 Vgl. F. Haase, Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen, Münster 1922, S. 176 f. „Die erste Strophe" (des Hymnus im syrischen Brevier de Simone Petro) „preist Simon als Haupt der Jünger, den Jesus zum Verwalter (oeconomus thesauri) seines Reiches einsetzt und dem er die Schlüssel des Reiches und die Herrschaft über seine himmlischen Güter übergab. Diese von Gott ihm verliehene Gnade und die Gewalt des Bindens und Lösens macht ihn zum Himmelspförtner (ad januam thesauri sui te constituit)". Andere Stellen bei Haase, S. 186 f., 223.

3 Der Spruch über Petrus, S. 121 ff.

4 Vgl. Cyprian, De unit. eccl. 4, epist. 33, 1. Tertullian, De baptism. 17.

bei Markus nicht befriedigte, oder etwa nur zur Verherrlichung Petri. Mag dieses beides gleich zu dem Einschube beigetragen haben, sowohl die eigentümliche inhaltliche Unklarheit der Erzählung bei Markus als die Absicht, den Petrus, ähnlich wie Paulus, eine Offenbarung Gottes selbst und nicht „von Fleisch und Blut" über Jesus erhalten zu machen[1]. Vielmehr ist längst erkannt, daß „ein spezifisch kirchliches Interesse" aus den Zusätzen spricht[2], wie ja sein Evangelium überhaupt den systematischen Charakter eines kirchlichen Lehrbuches oder Katechismus hat. Dieses kirchliche Interesse und die ganz bestimmten lehrhaften Absichten in den Zusätzen bei Mt. 16, 17—19 gilt es darum noch festzustellen. Erst dies klärt über den Gehalt der Stelle völlig auf.

Wie Th. Zahn richtig bemerkt hat[3], weisen die Petrus hier zugesprochenen Vollmachten auf eine Stellung als *οἰκονόμος* der Kirche. Genauer betrachtet erscheint Petrus nämlich Mt. 16, 19 als eine Art Hausverwalter, dem die Schlüssel des Himmelreichs anvertraut werden. Das Bild von den Schlüsseln stammt wohl aus Jes. 22, 22 und versinnbildlicht die Übertragung der Vollmacht auf den Hausverwalter, dessen Abzeichen der Schlüsselbund ist[4]. Nun steht aber Petrus als Hausverwalter des Himmelreichs bzw. der Kirche als Christi Reich in der Stellung eines späteren Bischofs und nicht eines Apostels. Entschieden galten ja später besonders die Bischöfe als „Hausverwalter" (*οἰκονόμοι*[5], dispensatores[6]) und waren sie auch die Verwalter der kirchlichen Gelder und Schätze zunächst im ein-

---

1 A. Drews, Die Petruslegende, 1924, S. 21.

2 s. R. Bultmann, Die Geschichte der synopt. Tradition, S. 218.

3 a. a. O., S. 671 f.

4 Vgl. Strack-Billerbeck, S. 736 ff. Auch nach Wellhausen legt der Ausdruck *κλεῖδες* nahe, daß Petrus nicht als „Pförtner", sondern vielmehr Verwalter des Besitzes derer, die zur *βασιλεία τ. οὐρανῶν* gehören, angesehen werden solle, s. Kattenbusch, Der Spruch usw., S. 123. In der Tat ist Jes. 22, 22 vom Majordomus, dem Obmann des königlichen Hofhaltes, die Rede, nicht vom Türhüter des königlichen Palastes. Immerhin soll Petrus auch entscheiden dürfen, wer in das Himmelreich bzw. das Reich Christi gehört, wie der Türhüter entscheidet, wer eintreten darf oder nicht, Kattenbusch, Der Quellort, S. 167 [1]).

5 I. Tim. 3, 5; Tit. 1, 7. 6 Cyprian, ep. 59, 5.

καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντὸς οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ γῆς ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς. Danach wird dem Apostel die Befugnis zugesprochen, auf Erden Anordnungen zu treffen, die auch im Himmel Gültigkeit besitzen[1]. Das entspricht jedoch wieder der rabbinischen Anschauung, daß die sog. halachischen, das ist die gesetzlichen Lehrentscheidungen der Rabbinen „von Gott" anerkannt werden, gerade wie es von der Bannverhängung bei den Rabbinen heißt, daß sie im Himmel anerkannt werde[2]. Wir haben also hier, gerade wie vorher bei den Worten vom Fels, wesentlich rabbinische Denk- und Ausdrucksweise und rabbinische Vorstellungen, die auf Petrus übertragen werden, wie an der parallelen Stelle Mt. 18, 18 auf die Jünger überhaupt. Ursprünglicher dürfte demgegenüber die Vorstellung sein, daß Jesus Christus die Schlüssel des Todes und der Hölle habe, Offbg. 1, 18, wie den Schlüssel Davids 3, 7, d. i. zum himmlischen Jerusalem, der Stadt Davids, der öffnet und niemand schließt, und schließt und niemand öffnet; während dies die Juden Gott zuschrieben[3].

Dies alles, was sich so an Bedenken gegen die Echtheit im einzelnen und allgemeinen ergibt, macht es unumgänglich nötig, in dem Einschub Matthäus, c. 16, 17—19, nicht — ursprüngliche Jesusworte zu erkennen, wenn man hinzunimmt, daß gerade diese so stark verdächtigen Sätze bei Markus und Lukas fehlen. Ähnliches Eindringen eigentlich jüdischer Traditionsstücke in die urchristliche Überlieferung beobachten wir ja auch anderswo bei Matthäus, so z. B. bei der Bitte um Erlösung vom Bösen, Mt. 6, 13, an der Parallele Berakhot 60b; 17a, bei Mt. 18, 20 an der Parallele Pirquê Aboth 3, 2.

§ 4. Die tiefere Absicht des Verfassers von Mt. 16, 17—19.

Nun ist es aber sehr unwahrscheinlich, daß der Evangelist alle diese Zusätze in Mt. 16, 17—19 etwa lediglich aus dem Grunde gemacht hat, weil ihn die Wiedergabe der ganzen Stelle

1 Vgl. W. Bauer, a. a. O., S. 439.

2 s. Strack-Billerbeck, a. a. O., S. 741 f.

3 Vgl. Lohmeyer, Offenbarung Johannis, 1926, S. 33 und 17. Andere Beispiele bei J. Jeremias, a. a. O., S. 112.

zur Gemeinde zuzulassen. So braucht nach Strack-Billerbeck auch Josephus B. J. I, 5, 2 die Ausdrücke binden und lösen. Entsprechend hat ferner die Mehrzahl der Kirchenväter die Stelle dahin verstanden, daß hier von der kirchlichen Absolution oder Sündenvergebung und ihrer Versagung die Rede sei[1].

Nach Strack-Billerbeck[2] können indessen die entsprechenden aramäischen Ausdrücke אֲסַר und שְׁרָא nach rabbinischem Sprachgebrauch auch noch „etwas verbieten" und „etwas erlauben" heißen. Man pflegte rabbinischerseits ein Verbot „eine Fessel" und eine Erlaubnis „Entfesselung" zu nennen. Insofern ist wahrscheinlich, daß auch diese Bedeutung der Redensart hier noch in Betracht kommt bzw. die Lehrgewalt, etwas als recht oder unrecht zu erklären. Zu einer Mehrzahl von mit dem Ausdruck gemeinten Obliegenheiten stimmt sowieso, daß von „Schlüsseln" in der Mehrzahl die Rede ist, desgleichen der Umstand, daß in der altchristlichen Kunst Petrus gewöhnlich mit zwei Schlüsseln dargestellt wird, offenbar um anzudeuten, daß er Lehrgewalt und Strafgewalt in seiner Hand vereinigt, den Schlüssel zur Erkenntnis der Schrift hat (Lk. 11, 52) und aus der Kirche bzw. dem Himmelreich ausschließen kann (Mt. 23, 13). Denn jedenfalls ist an unserer Stelle zugleich die Vollmacht zur Kirchenzucht bzw. kirchlichem Aus- oder Einschluß gemeint oder, anders ausgedrückt, zur Sündenvergebung. Auch Zahn muß einräumen[3], daß die Kirchenväter fast immer die Schlüsselgewalt als potestas delicta donandi oder curatio dimittendi peccata erklären. Eine Erklärung, die bewußt oder unbewußt an die verwandte Stelle Joh. 20, 23 anknüpft, wo Jesus den Jüngern den Geist mitteilt und die Vermittlung der Sündenvergebung zuspricht. Abweichend ist dagegen die Angabe des Pseudoclemens[4]: *διὸ αὐτῷ μεταδίδωμι τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν*

---

1 Vgl. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentl. Apokryphen, 1909, S. 439, der auf Tertullian, De pudic. 21; Cyprian De unit. 4, Firmilian, ep. 75, 16 d. cyprian. Briefe; Origenes, Comm. in Mt. t. XII, 14 verweist.

2 a. a. O., S. 738 f. Vgl. auch Pseudocyprian, De aleatoribus c. 1, p. 14 ed. Harnack: et originem authentici apostolatus ... portamus, accepta simul potestate solvendic ligandi et cum ratione peccata dimittendi.

3 Theol. Federzeichn. aus Italien, N. K. Z. XXV, 1914, 8. H., S. 670[2].

4 Ep. Clem. ad Jacob, 2, 6; Hom. III, 72.

zum Brunnen des Abgrunds, Offbg. 9, 1; 20, 1. Hinter dieser Überlieferung mag allerdings vielleicht ein Mythus allgemeinerer Art, wie der von Reitzenstein berührte, stehen. Aber ich bin, wie Kattenbusch, der Ansicht, daß die religionsgeschichtliche Vergleichung, wie sie W. Köhler[1] zuerst unternommen und dann von Haase, A. Jeremias, Brückner, Greßmann und anderen weitergeführt wurde, zwar ihr gutes Recht hat, aber daß es unmöglich ist, Mt. 16, 19 lediglich folkloristisch zu verstehen. Daß freilich die spätere altkirchliche Gestalt des Schlüsselträgers Petrus nur religionsgeschichtlich voll zu verstehen ist, ja vielleicht gar, wie bereits Dupuis meinte, eine Art Abbild des Janus ist, oder des Mithra, wie A. Drews will[2], soll nicht in Abrede gestellt werden. Ebenso mag W. Köhler teilweise im Rechte sein, wenn er die Schlußworte in Mt. 16, 19 aus dem antiken Binde- und Lösezauber, der auch für den Himmel gelte, erklären will. Allein es scheint mir doch nicht ausreichend, die Stelle bei diesem jüdischsten aller Evangelisten rein religionsgeschichtlich zu erklären, vielmehr wird meines Bedünkens das, allerdings im Zusammenhang der allgemeinen Religionsgeschichte zu erfassende Judentum gleichwohl noch das meiste zum Verständnis dieser Stelle beitragen[3].

Was die Zusage der Schlüssel des Himmelreichs nach der Meinung des Evangelisten genauer eigentlich bedeutet, erläutert offenbar die Fortsetzung dieses Ausspruches: „und was du auf Erden bindest, wird in den Himmeln gebunden sein, und was du lösest auf Erden, wird in den Himmeln gelöst sein". Nach Strack-Billerbecks wohl zutreffendem Urteil[4] läßt aber die Parallelstelle Mt. 18, 18 keinen Zweifel, „daß mit dem ‚Binden' die Ausschließung aus der Gemeinde durch Bannspruch und mit dem ‚Lösen' die Aufhebung des Bannes gemeint ist". Mithin empfängt Petrus hier auf Grund der Zusage der Schlüssel des Himmelreichs die Vollmacht, durch Bannspruch aus der Gemeinde auszuschließen und durch Aufheben des Bannes wieder

1 Siehe hierüber und über das folgende C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erkl. d. N. T.'s[2], 1924, 2. H., S. 241 f.

2 A. Drews, Die Petruslegende, S. 42 f.

3 Ähnlich A. Jeremias, a. a. O., S. 112.

4 a. a. O., S. 738 ff., s. auch Dalman, Die Worte Jesu, I, 1898, VIII, 6 „im Himmel gebunden, gelöst", S. 174—78.

der Schriften. Beidemal heißt es dabei: ‚ihr kommt nicht hinein (in die *βασιλεία τ. οὐραν.*) und die herein möchten, lasset ihr nicht herein' — ihr habt euch und den anderen die Schriften und damit das Himmelreich verriegelt." „Jesus jubelt, daß Petrus ihn begriffen, daß Gott ihm geoffenbart, d. h. an den Schriften hat wirklich aufgehen lassen, daß er, der unscheinbare Jesus, der Christus sei. So ist Petrus der erste Mann, den ihm Gott beschert hat, daß er es ihm anvertraue, ‚seine Brüder zu stärken'. Das Wort von den *κλεῖδες* wäre in der Sache eine im Blick auf Gott von Jesus zuversichtlich gewagte Spezialverheißung des ‚Geistes, der in alle Wahrheit leitet', für Petrus." Diese Deutung Kattenbuschs empfiehlt sich zunächst durch ihre Anlehnung an den Sprachgebrauch anderer neutestamentlicher Stellen wie Lk. 24, 32. 45 und Lk. 11, 52. Allein der bei Matthäus vorliegende Zusammenhang und Sprachgebrauch gestattet sie schwerlich so. Kattenbusch selber empfindet Jesu so gedeutete Ausdrucksweise übrigens als für uns etwas „geziert und allzu kunstvoll". Er meint allerdings, für die ersten Hörer, die Jünger, könnte es anders gewesen sein. Ferner räumt er selber ein[1], daß, wenn seine neue Auffassung haltbar sei, dann die Worte vom *δέειν* und *λύειν* „füglich als in der Praxis der *ἐκκλησία* entstandene Ausführung" zu bewerten sein möchten, und wagt von diesen nicht mehr zu behaupten, daß sie ursprünglich einen anderen Sinn als den rabbinischen gehabt hätten. Gibt man aber einmal soviel zu, so dürfte es doch kaum angehen, den ersten Satzteil von 16, 19 für sich allein als ursprünglich zu betrachten, zudem noch in einem durch den näheren Zusammenhang, wie den Sprachgebrauch in Mt. 23, 13, in keiner Weise angezeigten, sondern nur sonst vermuteten Sinn.

Wahrscheinlich wendet vielmehr auch hier wieder der Evangelist oder seine Quelle eine jüdisch-rabbinische Überlieferung auf Petrus an. In der griechischen Baruchapokalyse wird Michael als Schlüsselbewahrer des Himmelreichs bezeichnet[2], ähnlich wie Offbg. 1, 18 dem Menschensohn die Schlüssel des Todes und der Hölle verliehen sind, einem Engel der Schlüssel

1 a. a. O., S. 125.

2 c. 11, Kautzsch 455. Von ihm wird auch Par. Jer. 9, 5 gesagt, daß er „die Gerechten in den Himmel hineinführe" bzw. ihnen die Tore öffne.

ersten Zeit nach Jesu Tod konnte aber Petrus nun bloß als „der erste Stein" zum Bau des Hauses der christlichen Gemeinde (vgl. I. Petr. 2, 5. 6) in hohen Ehren stehen, aber nicht schon als „Fels", auf dem die Kirche ruhte, weil sie das eben gar nicht tat, sondern auferbaut war oder erschien auf das Fundament der Apostel insgesamt, Eph. 2, 20, und Christus selber als „Eckenhaupt" oder lebendiger Grundstein galt, I. Petr. 2, 4, Kol. 2, 7, und als Fundament I. Kor. 3, 11.

Zu Mt. 16, 19: *δώσω σοὶ τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*, vermutet Reitzenstein[1], im Gegensatz zu der gewöhnlichen kirchlichen Auffassung, das Himmelreich sei nicht die irdische *ἐκκλησία*, sondern dem *στῦλος τοῦ φωτός* verwandt, in dem nach einem mandäischen Liede der göttliche Gesandte die Kirche erbaue. Wie bei den Mandäern stehe bei dem Verfasser der Einlage hier dem Lichtreich die irdische Welt als Hades gegenüber, ihm würden die Erweckten bzw. die Kirche entrückt werden, und an der Grenze solle als Diener des großen Aion (des Christus) der Mann stehen, der sich zu ihm bekannt habe und ihm später im Martyrium nachgefolgt sei. Auch Kattenbusch[2] ist auf eine andere Auffassung als die übliche kirchliche der *κλεῖδες τῆς βασιλείας τ. οὐρανῶν* geführt worden, aber durch den Ausdruck *διανοίγειν τὰς γραφάς* Lk. 24, 32. 45: „die Schriften waren die Pforte des Himmelreichs, sie waren verschlossen nach Jesu Urteil, bis er selbst kam. Nicht an sich sind sie nach Jesu Meinung verschlossen, unzugänglich, dunkel, aber für die Augen und Ohren der Menge des Volkes und seiner Autoritäten, diese ‚blinden Blindenleiter', Mt. 15, 14". „Mt. 23, 13 finden wir den Klageruf über die *γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί*, daß sie verschließen (doch natürlich durch ihren Mißverstand, ihre Mißhandlung, Verdrehung der Schriften) das Himmelreich *ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων*. In ähnlichem Klageruf heißt es Lk. 11, 52, daß die *νομικοί* hinweggenommen haben die *κλεῖδα τῆς γνώσεως*

an dritter Bischöfe, was alles vielleicht eine Nachahmung der Verfassung der Urzeit sein sollte. Nach Schlatter, Geschichte Israels[3], 1925, S. 351, gab es ferner bei der babylonischen Judenschaft einen „Ersten der Diaspora", der fürstliche Gewalt besaß. Auch das macht die Form einer ähnlichen Verfassung für die Judenchristenheit wahrscheinlich.

1 a. a. O., S. XII. 2 Der Spruch über Petrus, S. 120 ff.

gläubigen immer mehr absonderte. Die Umbildung der Zwölf in das Kollegium der zwölf Apostel dürfte deshalb erst erfolgt sein, als dieses infolge des Abgangs des Petrus und des Todes des Zebedaiden Jakobus „bereits eine Größe der Vergangenheit geworden war“[1], unmittelbar vor oder während der Zeit der Kämpfe des Paulus mit den Judaisten. Harnack mag auch vielleicht nicht ganz unrecht haben, wenn er vermutet, Paulus habe die Zwölf als die Urapostel in den Vordergrund geschoben, indem er die Würde seines eigenen Apostelamtes in das rechte Licht zu stellen suchte[2]. Wahrscheinlich geschah es indessen zur gleichen Zeit, als die „Ältesten“, Apg. 11, 30; 15, 2 u. ö., in der Urgemeinde aufkamen und Jakobus, der Bruder des Herrn, gewissermaßen als „Patriarch“ die erste Stelle in der Urgemeinde einnahm. Denn es läßt sich meines Erachtens kaum übersehen, daß auch des letzteren Stellung eine gewisse Ähnlichkeit hat mit der altjüdischen Verfassungsform der *ἄρχοντες πατριῶν*[3], gerade wie das christliche Apostolat mit dem jüdischen Apostolat, das nach dem Untergang des jüdischen Staates ja auch in Verbindung mit dem jüdischen Patriarchat sich fortpflanzte[4]. Der Name Patriarch für die Stellung des Jakobus begegnet freilich nirgends, aber sachlich erscheint er durchaus als gentis unius primus, gewissermaßen als das Stammeshaupt, jedenfalls ebensosehr kraft seiner nahen Verwandtschaft mit Jesus, als wegen seiner besonderen Erlebnisse[5] oder Fähigkeiten. Sonst hieße ihn Paulus nicht: *Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου*, Gal. 1, 19. Auch haben ja späterhin noch die „Herrnverwandten“ die leitende Stellung in der Urgemeinde längere Zeit innegehabt[6]. Als das wahre Israel kehrte die christliche Gemeinde offenbar mit Vorliebe zu den altväterlichen Verfassungsformen zurück[7]. In jener apostolischen wie in der

1 Vgl. Wagenmann, a. a. O., S. 25, 50, 63.

2 Mission und Ausbreitung des Christentums[3], I, S. 311.

3 Vgl. Num. 7, 2; 31, 26; I. Chron. 8, 6. 10. 13. 28.

4 Vgl. Epiphan. haer. 30, 4. 11; Euseb. Comm. in Jes. 18, 2, Migne s. gr. 24, 213. Justin Dial. 17, 1; 108.

5 Holl, a. a. O., S. 927. 6 Euseb., Kg. III, 11; IV, 22, 4.

7 Vielleicht darf darauf hingewiesen werden, daß nach Hieronymus, ep. 41, Ad. Marcellam, ähnlich die Montanisten an erster Stelle einen Patriarchen hatten, an zweiter „cenones“, d. i. *κοινωνοί*, Genossen desselben, also etwas dem engeren Apostolat im Urchristentum Verwandtes,

um sich gehabt, so daß er sie stets aussenden konnte, wenn sich die Notwendigkeit ergeben habe. Erst später habe sich dann hieraus das ständige Kollegium der Apostel entwickelt. Nach seinem Tod sei eben Jesus nicht mehr der bloße Meister, sondern das religiöse Haupt, das Haupt der Kirche geworden, und infolge davon sei auch das Apostolat nunmehr from a commission, which was limited and restricted in time, a lifelong office geworden. Ferner hätten die Apostel aufgehört: to be mere fully authorized messengers, who did not carry on their activities at the seat of the board of authorities which sent them out. For now their task as members of an ecclesiastical central board of authorities rather required their presence at the seat of the church in Jerusalem. So erschienen sie in der Apostelgeschichte. Im wesentlichen dürfte diese Auffassung und Darstellung Vogelsteins zutreffen. Auch seine Ableitung des jüdischen Apostolats aus persischer amtlicher Praxis, wobei er sich vorzüglich auf die Papyri von Elephantine stützt[1], hat viel für sich. E. Meyer in seiner Geschichte des Altertums (Bd. 3, 1901, S. 38) bezeugt, daß der persische König zur Kontrolle der Satrapen möglichst häufig höhere Beamte wie das sog. „Auge des Königs" in die Provinzen entsandte, die unangemeldet die Verwaltung zu inspizieren und über Mißstände zu berichten hatten. Hier haben wir entschieden das Vorbild des jüdischen Apostolats vor uns, wie es uns noch durch den Kirchenvater Epiphanius[2] und allerhand Angaben im Talmud[3] geschildert wird.

Die mehr herkömmlich rechtlichen Auffassungen von der Stellung der Apostel in der Christenheit können sich aber erst herausgebildet haben, als die Jüngerschaft Jesu sich notgedrungen wegen der Anfeindungen und Verfolgung durch die Alt-

1 p. 100 f.

2 haer. 30, 4 und 11.

3 Vgl. Vogelstein bei R. Schütz, a. a. O., S. 78 ff. Daß eine politische Einrichtung so auf das religiöse Gebiet übertragen wird, kann nicht befremden. Stehen doch sogar die 7 Ameshas Spentas des Parsismus und die 7 Erzengel der Juden wohl in einem gewissen Zusammenhang mit den 7 Räten des persischen Königs der Könige. Ebenso mag aber der im Parsismus und den verwandten Religionen, wie Mandäismus und Manichäismus, uns so oft begegnende „Gesandte" der Gottheit sein Urbild an den staatlichen Sendboten des Großkönigs haben, vielleicht noch eher als an gewissen astralen Vorgängen oder Erscheinungen.

des Apostolats[1]. Er erinnert ferner, daß im Falle Nehemias, Nehem. 2, 5 f., das Verb שלח gebraucht wird, allerdings noch in etwas anderem Sinne als bei Esra, und daß verwandte Berichte über Botschaften sich im Buch Esther und im II. Makkabäerbuch nachweisen lassen[2]. Weiter legt er in einleuchtender Weise dar, daß der jüdische Apostelbegriff zurückgeht auf das Vorbild persischer Staatskommissäre. Er stützt sich dabei besonders auf die Papyri von Elephantine, in denen Hananiah als Bevollmächtigter des Königs, als שליח erscheine, ganz in der Art, wie später von Esra berichtet werde, und schließt daraus und den schon erwähnten Stellen, diese Einrichtung der persischen Staatsregierung, welche so deutlich sichtbar werde beim Wiederaufbau der jüdischen Gemeinde, sei einfach von der religiösen Verwaltung in Jerusalem übernommen worden[3]. Diese Nachweise scheinen mir schlagend.

Von der so erlangten Einsicht in das Wesen des jüdischen Apostolats schreitet Vogelstein dann fort zu der Erkenntnis, daß auch das urchristliche Apostolat, die Sendung der Jünger in einen bestimmten Bezirk und für eine bestimmte Zeit mit fest abgegrenztem Auftrag, sich aus dem jüdischen Apostolat entwickelt habe[4]. Er meint, daß, wie gelehrte Männer aus dem engeren Kreis der Genossen des jüdischen Patriarchen als Apostel abgeordnet worden seien, so auch Jünger aus dem engen Kreis um Jesus als Apostel berufen worden seien. Der eigentümliche Ausdruck Mk. 6, 7 ἐποίησε δώδεκα entspreche genau dem hebräischen עשה שליח, das immer bedeute „to appoint as a plenipotentiary". Er sagt[5]: Jesus accepts the twelve as his disciples and intimate associates and likewise for the purpose of sending them out as authorized representatives. This corresponds exactly to the Jewish apostolate, for which the intimate group of associates which formed (the masters) inner environment were drawn upon and utilized. Jesus habe die Zwölf stets

---

1 Daß der geschichtliche Wert dieses Berichts sehr umstritten ist, vgl. G. Hölscher, Les Origines de la communauté juive à l'époque perse, Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 1926, Nr. 2, p. 107 s, ändert am Wert dieser Feststellung für unseren Zweck nichts, da der Verfasser jedenfalls die persischen Einrichtungen kannte.

2 a. a. O., p. 103. 3 p. 106 f.

4 p. 108. 5 p. 114.

wurden[1], allerdings weniger als Gesandte Gottes, wie er annimmt, sondern in erster Linie Christi. K. Holl verweist mit gutem Grunde auf Paulus, der in solchem Bewußtsein gelebt habe[2]. In der Einleitung der meisten Briefe nennt sich Paulus Apostel in erster Linie durch Jesus Christus und dann erst auch durch Gott den Vater oder nach Gottes Willen. Hingegen kann ich Holl nicht beistimmen, wenn er meint, zu der Aufhellung des eigenartigen christlichen Begriffs ἀπόστολος trage der jüdische so gut wie nichts bei. Ursprünglich mögen die zwölf engeren Jesusjünger zwar vielleicht nichts mit dem jüdischen Apostolat zu tun gehabt haben; aber nicht einmal das ist ganz sicher. Vogelstein[3] hat kürzlich in ausgezeichneter Ergänzung und Berichtigung der Arbeiten von Sohm[4], Harnack[5] und Schütz gezeigt, daß bereits der Berufung der Zwölf bei Markus 6, 7 die jüdische Apostelauffassung zugrunde liegt. Denkbar bleibt freilich, daß auf die Darstellung des Markus schon die spätere Auffassung der christlichen Gemeinde vom Apostolat einwirkt und er nicht einfach die nackten Tatsachen berichtet. Aber nach dem Tode Jesu und der Entstehung einer besonderen christlichen Gemeinde hat sich doch jedenfalls sehr bald das christliche Apostolat dem jüdischen Vorbild mehr angeschlossen. Bereits altprotestantische Gelehrte wie Suicerus in seinem thesaurus ecclesiasticus haben darauf hingewiesen, daß Paulus schon vor seiner Bekehrung als jüdischer Apostel nach Damaskus gesandt worden ist, was Vogelstein bestätigt[6]. Und Roland Schütz[7] hat mit Recht erinnert, daß das vorchristliche jüdische Apostolat durch Lightfoot, Seufert, Schürer und andere zur Genüge festgestellt worden ist. Vogelstein aber macht auch darauf aufmerksam (p. 101), daß schon die Stellung des Esra, Esra 7, 12 ff., der vom König Arthasastha und seinen sieben Räten ausgesendet wird, genau übereinstimmt mit der jüdischen Auffassung

1 Vgl. besonders H. Vogelstein, The development of the apostolate in Judaism and its transformation in Christianity, Hebr. Un. Coll. 2, 1925, 99 ff.

2 Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, Sitzb. d. pr. Ak. d. W., 1921, LIII, S. 929; vgl. Wagenmann, a. a. O., S. 6 f. 3 a. a. O., p. 113 f.

4 Wesen und Ursprung des Katholizismus, 1909.

5 Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, 1910.

6 p. 121. 7 a. a. O., S. 79 ff.

wieder ein Rabbi gesagt: „den Gelehrtenschülern tut das Feuer des Gehinnom nichts an“[1]. Denn das kommt so ziemlich auf dasselbe heraus, wie wenn Petrus, bzw. der Gemeinde, die sich auf Petrus gründet, verheißen wird, die Pforten des Hades würden ihnen nichts anhaben. Die Rabbinen unterscheiden nämlich nicht mehr strenge zwischen Totenreich und Hölle, entgegen, wie Strack-Billerbeck feststellen, dem N. T. Im N. T. bezeichnet nach J. Jeremias Hades den Aufenthaltsort der gottlosen Verstorbenen im Zwischenzustand, wie Paradies den Ort der Frommen. Auf alle Fälle aber weist die genannte rabbinische Parallele wieder daraufhin, wenn es nicht schon sonst feststünde, daß wir es hier mit einem Erzeugnis judenchristlicher Schriftgelehrsamkeit zu tun haben.

Nach den ältesten christlichen Zeugen ist auch sonst vielmehr Christus der Stein oder Fels und, wie der Eckstein oder Schlußstein, auch das Fundament[2]. Von Petrus als solchem Baugrund oder Felsen weiß einzig unsere Matthäusstelle in ältester Zeit. Die ersten deutlichen Spuren dieser Vorstellung begegnen sonst bezeichnenderweise erst viel später in den stark judenchristlich gefärbten Pseudoclementinen, Clementin. Homil. *ἐπιστολὴ Κλήμεντος πρὸς Ἰακωβον*, p. 6, 8 und *Κηρυγμ. ἐπιτ.* 17, 19, p. 167, 36. Auch Kattenbusch[3] ist es aufgefallen, „wie sehr in Grenzen“ Petrus im N. T. „als Autorität erscheint“, und daß „die zwölf Apostel des Lammes“ „die *θεμέλιοι* aller Christenhoffnung werden“, Offg. 21, 14. Demgemäß wird die Auffassung von Roland Schütz[4] die richtige sein, daß zunächst nach Jesus Christus „die Grundsteine der Sekte die Führer der jerusalemischen Gemeinde waren, die mit dem Anspruch auftraten, die Stämme des wahren Israel zu leiten und zu richten“.

Ich glaube, wie er und andere[5], daß die Mitglieder des Kollegiums der Zwölf nach jüdischem Vorbild Apostel genannt

---

1 Chagig. 27 a, Strack-Billerbeck, Das Ev. Matth., 1922, S. 736.

2 1. Kor. 10, 4; 3, 11; I. Petr. 2, 4—8; Kol. 2 7; Eph. 2, 80; Mk. 12, 10, Parall. Justin Dial. c. Tryph. c. 113: *πέτρα ὁ Χριστός*. Hermas, Sim. IX, 12, 1: *ἡ πέτρα, φησίν, αὕτη καὶ ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστί.*

3 Die Vorzugsstellung des Petrus, S. 350, Anm.

4 a. a. O., S. 110.

5 s. Wagenmann, a. a. O., S. 23 ff., v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums[3], Bd. 1, S. 314 ff., 1915.

„auch ich aber (ja auch ich) sage dir, du bist ein Fels, und auf diesen Fels werde (will) ich meine *ἐκκλησία* erbauen, und die Pforten des Hades werden i h n nicht stürzen". Diese Übersetzung wird dadurch bestätigt, daß auch Epiphanius den grammatischen Zusammenhang so scheint aufgefaßt zu haben, wenn er[1] die Stelle mit den Worten umschreibt: *καὶ πύλαι ᾅδου μὴ κατισχύουσαι τῆς πέτρας καὶ τῆς ἐπ' αὐτῆς οἰκοδομηθείσης ἁγίας θεοῦ ἐκκλησίας κ. τ. λ.* Sie empfiehlt sich ferner dadurch, daß sich von ihr aus die abgekürzte Fassung bei Ephräm sehr leicht erklärt, ohne daß am Text müßte geändert werden, ebenso dadurch, daß dann Petrus wohl die Bedeutung zukommt, welche die Rabbinen, wie früher bemerkt[2], Abraham und anderen Erzvätern zuschreiben, die Angehörigen ihres Volkes vor dem Sturz in den Höllenabgrund zu bewahren und so der Hölle zu trotzen. Den religionsgeschichtlichen, mythischen Hintergrund dieser Vorstellung mag aber immerhin Joachim Jeremias aufdecken, indem nach ihm Petrus hier eigentlich der Weltenfelsen oder Weltberg ist, dessen Spitze in den Himmel reicht und unter dem sich die Unterwelt befindet, demgemäß, daß er einerseits den heiligen Bau der Gemeinde trägt, andererseits den Hadespforten trotzt[3]. Im übrigen dürften Strack-Billerbeck[4] die Stelle ungefähr richtig dahin auslegen, daß damit der Kirche ewige Dauer zugesagt werde. Indessen geschieht dies also nur mittelbar durch die Verheißung an Petrus als Felsen, den die Hadespforten bzw. die Mächte der Unterwelt, Tod und Teufel[5] nicht übermögen.

Viel fraglicher scheint, ob der Gedanke im Hintergrund steht, daß dem Petrus trotz dem Tode J e s u und seinem Eingehen in den Hades die Erbauung der Kirche gelingen werde[6]. Im Texte ist er durch nichts angezeigt. Und eine rabbinische Parallele zu der Stelle macht ihn vollends unwahrscheinlich. Einigermaßen ähnlich, wie hier Jesus zu Petrus, hat nämlich auch

1 Haer. XXX, 24, vgl. auch LVI, 3 und LXXX, 11.

2 s. oben, S. 28.

3 Der Eckstein, Angelos, 1925, H. 1/2, S. 66, und Golgatha und der heilige Felsen, Angelos, 1926, H. 2/3, S. 110 f., 113, 116.

4 Das Ev. Matthäi, S. 736.

5 H. Dieckmann, Die Verfassung der Urkirche, 1923, S. 70 f.[18]).

6 Kattenbusch, Der Spruch über Petrus, S. 100.

der Beziehung auf Petrus bei, jedoch den weiteren Schluß Harnacks, daß die Worte: *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν* ein Einschub seien, unter Änderung des *σοῦ* in *αὐτῆς* will er nicht annehmen. Er vermag sich nicht zu überzeugen, daß ein fremdes Element damit in das Gedankengefüge der Matthäusstelle eintrete, indem Jesus solche Absicht bezeuge. In der Tat wird man wohl Harnack betreffs der mittelbaren Beziehung des Satzes auf Petrus, jedoch nicht der Ursprünglichkeit eines *σοῦ* statt *αὐτῆς* zustimmen dürfen, wie ganz besonders die Nachweise zweier katholischer Forscher, J. Sickenberger[1] und S. Euringer[2], gezeigt haben. Die Hauptstütze Harnacks für die Beziehung auf Petrus und Streichung von *αὐτῆς*, die Angaben von Ephräm Syr. Comm. in Isaiam c. 54, 17: vectes inferni non praevalebunt adversus te, und Ev. concord. c. 14: et portae inferi te non vincent, scheinen ein gekürzter Text zu sein[3]. Auch ist Kattenbusch[4] mit Recht nicht glaublich, daß Jesus dem einzelnen Petrus sollte verheißen haben, er werde nicht sterben. Dazu findet er[5], bei Harnacks Deutung des Wortes von den *πύλαι ᾅδου* verliere dieses seine Situationsverständlichkeit. Und so wendet ebenso Reitzenstein[6] von Harnack ein, man könne nicht die Erwähnung der Kirche als einen späteren Einschub streichen, sonst gehe der Zusammenhang mit dem folgenden (V. 19) verloren. Immerhin könnte Harnack, wie Kattenbusch bemerkt[7], richtig gesehen haben, obschon die Lesart des text. rec. *οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς* bestehen bleiben dürfte, daß an der Stelle nicht gesagt wird, die *ἐκκλησία* sei wider die *πύλαι ᾅδου* gefeit, sondern die *πέτρα* (der „Petros" in Simon). Und insofern mag sich letztlich empfehlen, zu übersetzen wie Kattenbusch tut [8]

1 Eine neue Deutung der Primatsstelle Mt. 16, 18, Theol. Revue, 1920, Sp. 1—7.

2 Der locus classicus des Primates (Mt. 16, 18) und der Diatessarontext des hl. Ephräm, i. Beitr. z. Gesch. d. chr. Altertums, Festg. f. A. Ehrhard, 1922, S. 141—179. Vgl. auch J. Jeremias, a. a. O., S. 108 [6].

3 Vgl. Th. Zahn, Matthäus[4], S. 725—30, und Forschungen, I, 163 f.

4 Der Spruch über Petrus, S. 98.

5 a. s. O. 102. 6 Das iran. Erlösungsmysterium, 1921, XII.

7 a. a. O., S. 101 [1]). Anders urteilt W. Staerk, Theol. Litztg. 1927, Nr. 6, Sp. 131: „die Symbolsprache will den Gegensatz von Himmel und Hölle zur Anschauung bringen".

8 Auch J. Jeremias faßt es so, a. a. O., S. 111.

sondern auch ebenso aufs Einzelne gesehen. Der Ausdruck *ἐκκλησία* begegnet in seinem Munde einzig noch Mt. 18, 17, in Gedankengängen, von denen nach dem sozusagen einstimmigen Urteil der Kritik ausgeschlossen ist, daß sie von dem Sünderfreund Jesus stammen. Dieser hätte wohl nie von jemand sagen können: *ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης*. Der Ausspruch findet sich auch einzig wieder bei Matthäus, obschon er in einem Zusammenhang steht, den auch Lukas zum Teil kennt, 17, 3.

Die sachliche Schwierigkeit, welche der Gedanke, daß Jesus seine Gemeinde erst in Zukunft bauen werde, und daß er überhaupt eine solche bauen will, macht, ist schon oben erörtert worden. Der Ausdruck *οἰκοδομεῖν* an sich hat nichts Unverständliches, sobald man sich erinnert, daß das mutmaßliche aramäische Grundwort sowohl die versammelte Gemeinde wie den Bau, in dem sie sich versammelt, bedeuten kann[1].

Die Worte „Pforten der Hölle", d. i. des Totenreiches, *πύλαι ᾅδου*, dürften nach Wellhausen auf Jes. 38, 10 zurückgehen. Sie begegnen aber auch III. Makk. 5, 51; Ps. Sal. 16,2; Weisheit 16, 3 und bei profanen Schriftstellern. Schon die Babylonier dachten eben den Hades als durch feste Tore verschlossenes Haus, weil gar keiner von den Toten wiederkehrt und die Tore des Todes jedem solchen Versuch widerstehen. Auf den durch Talmudstellen nahegelegten Sinn des Satzteiles: *καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς* ist schon verwiesen worden. Sonst ist er sehr umstritten. Harnack[2] will den Satz lediglich auf Petrus selbst beziehen und unter den Toren des Todes einfach den Tod verstehen. Jesus verheiße dem Petrus, er werde nicht sterben, sondern er werde ganz sicher noch bei Leibesleben die Parusie schauen. Er beruft sich darauf, daß alle Ausleger vor Euseb (Tatian, Origenes und andere) die Todespforten auf Petrus bezogen, weil sie entweder *σοῦ* statt *αὐτῆς* gelesen hätten, oder sonst den Satz dahin verstanden, daß Petrus gesagt werde, er werde den Tod nicht schmecken. Kattenbusch[3] pflichtet hinsichtlich

1 K. L. Schmidt, a. a. O., S. 290.

2 Sitzb. d. pr. Ak. d. W. 1918, I, S. 637 ff. Ztschrift f. Kg. IV, 484 f. T. U. I, 3, 149 f.

3 Der Quellort der Kirchenidee, S. 165 f.

„Simon genannt Petrus" die Rede ist. Vielmehr dürfte damit gesagt sein, daß Petrus auch nach Jesu Überzeugung wirklich nunmehr ein Fels sei, wie er heiße, und darum geeignet, den Grund für den Bau der Gemeinde bzw. der Kirche Christi zu bilden[1]. Im Blick auf sein Bekenntnis zu Jesu Messianität wird ihm, anders ausgedrückt, seine grundlegende Tätigkeit beim Wiedersammeln der Anhänger Jesu vorausgesagt. Die Bezeichnung *ἐκκλησία* deutet Wellhausen[2] auf aramäisch כְּנִישְׁתָּא, das ist gottesdienstliche, kultische Versammlung. Nach Strack-Billerbeck[3] ist „die Wendung כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל = Gemeinde Israel" bei den Rabbinen sehr häufig, doch scheint sie Strack-Billerbeck jüngeren Datums zu sein als „der eigentliche rabbinische Ausdruck für die israelitische Gesamt- und Einzelgemeinde, צִבּוּר, aramäisch צִבּוּרָא = Haufen, Gesamtheit im Gegensatz zum Einzelnen". Die alttestamentliche Bezeichnung war קָהָל, LXX *ἐκκλησία* und *συναγωγή*, auch עֵדָה, LXX *συναγωγή*[4]. Mag nun aber das an unserer Stelle zugrundeliegende Wort hebräischer oder aramäischer Sprache gewesen sein, welches es will, so dürfte jedenfalls der Ausdruck *ἐκκλησία* vermutlich hier, wie auch anderswo im N. T., sowohl Gesamt- wie einzelne Kultgemeinde in sich begreifen, das wahre Gottesvolk und das der jüdischen Synagoge der Form nach Vergleichbare der Anhängerschaft Jesu[5]. Daß Jesus bereits den Gedanken an eine derartige *ἐκκλησία* seiner Anhänger, wie sie hier im folgenden näher charakterisiert wird, gefaßt haben sollte, ist aber nicht nur, wie wir schon gesehen haben, schwer denkbar aus allgemeinen Gründen,

---

1 Vgl. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee, S. 167 [1]): Jesus bestätigt (*κἀγὼ δὲ σοὶ λέγω*, „auch" ich) dem Simon Barjona, er sei ein Fels (wie er irgendwie und -wann von andern [den Mitjüngern?] solchen Ehrennamen erhalten).

2 Das Evangelium Matthäi, 1904, S. 84, Kattenbusch, a. a. O., S. 166.

3 a. a. O., S. 733 f.

4 Für Genaueres vgl. die sorgfältige Untersuchung von K. L. Schmidt. a. a. O., S. 258 ff. Dem Ergebnis seiner begrifflichen Erörterungen, S. 280, daß die Sondergemeinde die Gesamtgemeinde konstituiert, die rechte כְּנִישְׁתָּא den קָהָל, stimme ich zu, ebenso dem Ergebnis, daß als Urwort an unserer Stelle am ehesten קְהָלָא oder כְּנִישְׁתָּא in Betracht kommt.

5 Vgl. Kattenbusch, Die Vorzugsstellung des Petrus, S. 349.

unserem ersten Evangelisten in ursprünglicherer Gestalt erhalten, dagegen von Markus die ursprüngliche Antwort Jesu weggebrochen worden sei in polemischer, gegen das Judenchristentum gerichteter Absicht, vom Standpunkt des paulinisch-hellenistischen Christentums. Wie weit Bultmann mit letzterer Ansicht im Rechte sein könnte, brauchen wir nicht zu prüfen; denn wir haben die andere, zwar also sehr naheliegende Ansicht Bultmanns, daß bei Matthäus die ursprünglichere Erzählung zu finden sei, bereits mit triftigen Gründen zurückgewiesen. Doch überhebt uns das nicht der Frage nach der genaueren Bedeutung der Sätze bei Matthäus, sondern der Gegenbeweis gegen Bultmann und der gegen die herkömmliche Einschätzung der Stelle bei Matthäus wird erst durch die Einsicht in die Bedeutung der Einzelheiten vollständig werden.

§ 3. Die Bedeutung von Mt. 16, 17—19 im einzelnen.

Der erste Vers, 17, ist leicht verständlich und bedarf keiner besonderen Erklärung. Auf eine aramäische Vorlage weist darin, außer dem freilich im Aramäischen sonst nicht nachweisbaren und auffällig abgekürzten *Βὰρ Ἰωνᾶ*[1], auch der bei den Rabbinen sehr häufige und ebenso bei Jesus Sirach und Paulus begegnende Ausdruck *σὰρξ καὶ αἷμα,* „Fleisch und Blut", im Gegensatz zu dem unvergänglichen Gott hin; weniger dagegen die Seligpreisung vielleicht, da solche auch sonst sich finden. Das Objekt zu *ἀπεκάλυψε* ergänzt sich aus dem Zusammenhang. Es wird versichert, daß ohne unmittelbare Gotteswirkung die von Petrus ausgesprochene Erkenntnis nicht könne zustande gekommen sein. Nach den Pseudoklementinen ergriff die neue Erkenntnis den Petrus plötzlich und überraschend: Als der Herr nach dem Urteil über seine Person fragt, kommt es dem Apostel auf einmal, er weiß selbst nicht wie, in den Sinn, daß er es mit dem Sohn des lebendigen Gottes zu tun habe[2].

Mit den Anfangsworten von V. 18: *κἀγὼ δέ σοι λέγω κ. τ. λ.* ist schwerlich Namengebung gemeint; da schon Mt. 4, 18[3] von

1 Vgl. Dalman, Grammatik d. jüdisch-palästinensischen Aramäisch, 1905², S. 179.

2 Hom. Clem. XVII, 18, Clementina ed. Lagarde, p. 167.

3 Diese Stelle übergeht J. Jeremias, a. a. O., S. 109, 7.

daß er jedenfalls an die Kirche nicht bloß als Bau denkt, sondern auch als Inbegriff aller Gläubigen[1].

Noch fragt sich, und das erscheint eigentlich vor allem als ein bisher unerledigtes Problem, was der Urheber des Einschubs Mt. 16, 17—19 Jesus damit genauer hat wollen sagen lassen, bzw. welchen Zweck er eigentlich mit dem Zusatz verfolgt. Wenn er allein von den Evangelisten ihn aus der Gemeindeüberlieferung übernommen oder selber mehr oder weniger freihändig erfunden hat, so muß er damit doch einen bestimmten Zweck und sehr wahrscheinlich nicht nur einen literarischen, sondern in erster Linie einen zu seiner Zeit gegebenen praktischen Zweck verfolgt haben; denn die ganze Evangelienschriftstellerei verfolgt ja vornehmlich praktisch-erbauliche Ziele. Ursprünglich wohl hat Jesus nach den Angaben der Synoptiker, wie verschiedene Gelehrte meines Erachtens richtig vermutet haben, das Messiasbekenntnis des Petrus bzw. seiner Jünger provoziert, um sie dann energisch jedenfalls vor der gewöhnlichen jüdischen Messiaserwartung für seine Person zu warnen, oder gar überhaupt vor der Vorstellung, er wolle der erwartete Messias sein. Doch hat schon Markus wahrscheinlich Jesu drohende Warnung, 8,30, übermalt[2] bzw. in ein bloßes Schweigegebot umgedeutet und dadurch bewirkt, daß die Fragen Jesu vorher über die Ansicht der Leute überhaupt von ihm und die der Jünger über ihn fast unverständlich werden; denn unwillkürlich sagt man sich: wozu fragt Jesus, wenn er dann doch von seiner Stellung zu der Frage nicht geredet haben will? Der Matthäusevangelist nun faßt die Drohung Jesu 16, 20 zwar auch recht deutlich als bloßes Schweigegebot, von ihm als Christus zu reden; aber er hat die in diesem Schweigegebot liegende Schwierigkeit doch allem nach gespürt und dem dadurch abzuhelfen gesucht, daß er Jesus nicht nur einfach das Bekenntnis zu ihm als Messias zu verschweigen gebieten macht, sondern vorher den Petrus in den höchsten Tönen dafür loben. So vermeidet er geschickt den Eindruck einer von seiten Jesu nicht recht verständlichen zwecklosen Provokation und widerspruchsvollen Verhaltens. Insofern begreift sich sehr wohl, wenn Bultmann den Eindruck hat, daß die Erzählung bei

1 Vgl. A. Dell, Mt. 16, 14, 19, Z. f. N. T. W. 1914, S. 32, 33.
2 Vgl. W. Bousset, Kyrios Christos, S. 81.

mit dem Christlichen ruft ausnahmslos eine sehr grobe Polemik hervor". Ferner wird im Zitat selber ausdrücklich auf Jes. 51, 1 als Grund der Bezeichnung oder Vorstellung von Abraham als Fels verwiesen. Endlich werden nach Strack-Billerbeck und anderen an einer ganz ähnlichen rabbinischen Stelle[1] „die Väter" im allgemeinen statt Abrahams genannt, was zeigt, daß dem Gedanken jedenfalls keine gegen einen einzelnen wie Petrus gerichtete Polemik zugrunde liegt. Im übrigen ist der Ausdruck „Petra" für Fels hier keineswegs völlig ohne Parallelen im rabbinischen Schrifttum sonst, wie die Angaben im Neuhebräisch-Chaldäischen Wörterbuch Levys zeigen. Und daß ein Rabbine etwa bei Matthäus an den Stellen sollte Anleihen gemacht haben, ist ohnehin durch den Haß der Rabbinen gegen das Judenchristentum fast ausgeschlossen. Um so wahrscheinlicher ist dagegen, daß entweder die judenchristliche Gemeinde, aus der die Zusätze bei Matthäus also jedenfalls herrühren, oder der Evangelist selber diese schriftgelehrte Auslegung bereits kannte und sie verwendete, um die bei Markus überlieferte Antwort Jesu zeitgemäß und, wie es schien, zweckentsprechend zu ergänzen und abzurunden. Allerdings könnte der Spruch Mt. 16, 18 ja leicht auch ganz einfach die sehr naheliegende allegorische Deutung des Gleichnisses vom Hausbau auf dem Felsen, Mt. 7, 24 ff., auf Petrus und das Haus Gottes, welches Jesus Christus gründete in seiner Gemeinde, sein. Indessen fehlt es auch zum dritten Teil von Mt. 16, 18 nicht an Analogien in der rabbinischen Überlieferung, was ebenso den rabbinischen Ursprung für die ersten zwei Teile nahelegt. Nach Erubin 19a, Bereschith rabba 48 sitzt Abraham am Tore der Gehenna, um alle, die das Siegel der Beschneidung tragen, vor dem Sturz in den Abgrund zu bewahren[2]. Eine ähnliche Bedeutung scheint der Evangelist Petrus hinsichtlich der christlichen Gemeinde zugedacht zu haben bei den Worten: *καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς*. Doch darüber mehr nachher. Man muß sich dabei nur klarmachen,

1 Auch nach W. Staerk, Theol. Litztg. 1927, Nr. 6 steht die rabbinische Kosmosspekulation Exod. R. 15, 8 hinter Mt. 16, 18.

2 Vgl. Edersheim, The Life and Time of Jesus the Messiah, 1894, V, II, p. 82. Ferner vgl. Der Midrasch Schir Ha-Schirim, übertr. v. Wünsche, 1880, S. 188: „wohin ist Jizchak gegangen? Er hat sich an die Höllenpforte gesetzt, um seine Kinder vor dem Höllengericht zu retten".

bau geläufig war. Während man oft gemeint hat, das Bild von dem Bau einer Gemeinde sei paulinisch.

Nun hat freilich jüngst Th. Hermann[1] behauptet, diese rabbinische Tradition sei erst mittelalterlich und lasse sich nur „mit Ach und Krach" ins fünfte nachchristliche Jahrhundert zurückverfolgen. Aber daß die betreffende Überlieferung sehr alt ist, um 400 entstanden[2], ist nicht etwa mein Fündlein, sondern auch die Meinung von Gelehrten wie Levy[3], Dalman, Strack-Billerbeck, sonst würden sie sie nicht zum Vergleich an unserer Stelle heranziehen. Auch J. Jeremias[4] erwähnt diese neben noch anderen parallelen rabbinischen Traditionen zu Mt. 16, 18 und bemerkt: „In allen diesen Fällen liegt das Bild vom Weltfelsen vor, der den Urfluten trotzt, der Welt den Halt gibt und das Heiligtum trägt. Wir sehen, daß die Anwendung der Symbolik vom heiligen Felsen auf Personen nichts Ungewöhnliches war". Th. Hermann meint freilich, es lasse sich mit Händen greifen, daß hier im Grunde ein Schlag gegen Mt. 16, 18 geführt und Abraham als Antityp des Petrus erscheinen solle. Der Ausdruck Petra im Hebräischen für Fels genüge, um dies sofort erkennen zu lassen. Allein an der ganzen Stelle ist von Polemik gegen christliche Vorstellungen sonst auch nicht eine Spur zu finden. Solche ist bei den alten Rabbinen überhaupt nicht häufig, wenn sich auch vereinzelte Fälle finden, wo gegen Aussprüche Jesu polemisiert wird. „Aber Zusammenhänge dieser Art", hat neulich ein Kenner mit Recht bemerkt[5], „bei denen wirkliche Berührung mit christlichen Gedanken vorliegt, heben sich in allen Fällen sofort heraus, denn die positive Berührung

1 Theol. Blätter 1926, Nr. 8, Sp. 207, Anm. 19.

2 G. Kittel, Die Probleme des pal. Spätjudentums und d. Urchristentum, 1926, S. 7, bemerkt auch diesbezüglich treffend: „das Wesen dieser gesamten Literatur ist Traditionsliteratur: Bildung der Tradition und Sammlung und Festhaltung der Tradition. Wenn darum im zweiten oder vierten nachchristlichen Jahrhundert ein solcher Schriftenkomplex redigiert worden ist, so kann das schlechterdings nicht heißen, daß alle seine Bestandteile damals entstanden sind, sondern allein, daß jetzt die zu dieser Zeit vorhandenen, vielleicht Jahrhunderte alten Traditionen gesammelt wurden.

3 a. a. O., Bd. 4, S. 32.

4 Golgatha und der heilige Felsen, S. 113 f.

5 G. Kittel, Die Probleme des pal. Spätjudentums und des Urchristentums, 1926, S. 123.

mand in Dispute einzulassen, gerade wie den Tempel. Ferner hätten es die Juden schwerlich nötig gefunden, die Anhänger des Christus Jesus von der Synagoge auszuschließen (Joh. 9, 22; 12, 42; 16, 2) und ihnen später durch eine ins Synagogengebet aufgenommene Verwünschung gegen die Nazarener den Besuch der Synagoge unmöglich zu machen[1], wenn diese nicht länger noch an den Synagogengottesdiensten sich beteiligt hätten. Somit läßt sich die Annahme Kattenbuschs vom Verlassen der Synagoge durch Jesu Jüngerschaft sicher nicht halten und bleibt auch aus diesem Grunde undenkbar, daß Jesus schon sollte für die Zukunft an eine eigene Gemeinde gedacht haben, ganz abgesehen von den sonst widersprechenden allgemeinen Gründen.

Vielleicht können wir jetzt aber auch noch zeigen, woher die Zutaten unseres Evangelisten zum Markustext an unserer Stelle herrühren[2]. In dem ältesten haggadischen Midrasch zu allen fünf Büchern Moses, Jelamdenu oder Tanchuma, hieß es nämlich, als Gott die Welt habe schaffen wollen und das Geschlecht des Enosch und das der Flut vorausgesehen habe, da habe er gesagt: „Wie soll ich die Welt erschaffen, da doch die Gottlosen entstehen und mich erzürnen?“ Als er aber Abraham erschaute, der erstehen sollte, da habe er gesprochen: „Siehe, ich habe eine Petra gefunden, um auf sie zu bauen und die Welt zu gründen. Deshalb nannte er den Abraham einen Fels; denn es heißt (Jesaja 51, 1): „Schaut auf den Fels, aus dem ihr gehauen seid. Und Israel nennt er einen Felsen. Und so sagt er: „Gedenke deiner Gemeinde, die du dir erworben hast in der Vorzeit“ (Ps. 74, 2). Der Gedanke an Israel ist allem vorhergegangen.“ In dieser alten rabbinischen Überlieferung haben wir alle wichtigeren Bestandteile von Mt. 16, 18 a. b. bereits gegeben. Petrus tritt einfach an die Stelle Abrahams als Petra und die christliche Gemeinde an die Stelle der Welt und Israels. Beachtenswerterweise sehen wir ferner, daß auch dem rabbinischen Denken die Vorstellung von der Gemeinde als Felsen-

---

1 Justin M. Dialog. c. Tryph. c. 16; Epiphanius, Haer. 29, 9.

2 Siehe meine Abhandlung: „Zwei Beiträge zur synoptischen Quellenforschung, Z. f. N. T. W., Bd. 20, 1921, S. 165 ff. Ferner vgl. H. Strack-Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus, 1922, S. 733. G. Dalman, Jesus-Jeschua, 1922, S. 11.

notgedrungen zu einer solchen Sondergemeinschaft wurde[1]. Sonderversammlungen der Anhänger Jesu (vgl. Apg. 1, 13; 2, 2. 42. 46), namentlich zum gemeinsamen Mahle, Apg. 2, 46, müssen zwar von Anfang an stattgefunden haben[2], indessen anfangs bloß ähnlich wie bei Pharisäern und Sadduzäern. Denn nicht nur nahmen die Anhänger Jesu weiter am Tempelkult teil, sondern offenbar auch am Synagogengottesdienst. Kattenbusch möchte dies freilich bestreiten und annehmen, daß die Gläubigen zwar vom *ἱερόν*, dem Heiligtum Israels, nicht gelassen hätten, aber von der Synagoge[3]. Zwar muß er zugeben, daß Paulus und die Missionare „draußen" stets die Synagogen aufgesucht hätten. Aber er findet es auffallend, daß man von Petrus nichts ähnliches höre. Er möchte das so deuten, daß die Gemeinde zu Jerusalem zwar ihren Anspruch auf den Tempel aufrecht hielt, aber die ihr Ärgernis bereitenden Synagogen gemieden habe. Nur eben Missionare hätten sich ihrer bedient als gewiesener Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums. Allein diese Annahme will nicht recht einleuchten[4]. Schon daß Jesus in den Evangelien als regelmäßiger Besucher des sabbathlichen Synagogengottesdienstes erscheint, während er am Heiligtum gelegentlich Kritik übt und ihm schließlich den Untergang weissagt, dürfte eher dagegen sprechen. Zudem wird in der Apostelgeschichte nicht nur 6, 9 berichtet, daß Stephanus von Mitgliedern einer gewissen Synagoge angegriffen wurde, und daß Paulus in den Synagogen zu Damaskus den Christus Jesus verkündete, 9, 20 ff., auch später dies mit seinen Genossen anderswo wieder tat, Apg. 13, 5; 18, 4; sondern wir vernehmen auch 24, 12, daß er zu Jerusalem die Synagogen besuchte, ohne sich mit je-

---

1 Vgl. Kattenbusch, a. a. O., S. 348.

2 Vgl. R. Schütz, Apostel und Jünger, 1921, S. 104: „daß sich in der vorpaulinischen Zeit schon Bruderschaften gebildet hatten, ist ein naheliegender Schluß. Sie werden in Privathäusern zusammengekommen sein. Eigene Synagogen hatten sie nicht, aber Konventikelbildung ist nicht ausgeschlossen (vgl. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter[2], S. 37 ff.)".

3 a. a. O., 346.

4 Vgl. A. Schlatter, Geschichte Israels[3], 1925, S. 365 f.: „Aus der Apostelgeschichte wissen wir, daß es der christlichen Gemeinde möglich geworden ist, vor dem Aufstand innerhalb der Judenschaft sich zu halten und sich die Beteiligung am Tempeldienst, teilweise wohl auch am synagogalen Gottesdienst, zu bewahren".

Mit großem Geschick vertritt zwar K. L. Schmidt die Ansicht, Jesus habe nach unserer Stelle eine Sondergemeinschaft (כְּנִישְׁתָּא) gegründet[1], indem er bemerkt, er habe das getan mit dem Anspruch, daß sie das wahre Gottesvolk, das wahre Israel, die Gemeinde Gottes sei. Wäre es doch an sich gewiß denkbar, daß Jesus die Zwölf zu solchem Zwecke ausgesondert hätte und überhaupt einen Jüngerkreis um sich gesammelt[2]. Aber für eine derartige Sondergemeinschaft brauchte es keinen einzelnen bevorrechteten Führer und Leiter, wie er hier in der Person des Petrus in Aussicht genommen wird. Dazu fehlt in der jüdischen Synagoge, wie später noch eingehender gezeigt werden wird, jedes Vorbild; denn in ihr sind gerade „für die eigentlich gottesdienstlichen Handlungen" „keine besonderen Beamten aufgestellt worden"[3]. Und den für die äußere Ordnung in der jüdischen Synagoge üblichen Beamten, den Archisynagogen, standen als solchen keinesfalls derartige Funktionen zu, wie sie Petrus an unserer Stelle zugewiesen werden. Von einer Art jüdischer Sonderkenischta kann daher an unserer Stelle keine Rede sein, auch aus diesen sachlichen Gründen nicht. Zudem stößt sich, wie K. L. Schmidt selber zugibt[4], „der Gedanke, daß die Gemeinde, die mit Jesus und seinen Jüngern gegeben ist, Israel, der Rest Israels, das Israel der Endzeit ist, mit dem anders gewendeten Gedanken, daß gerade dies, was Gottes Tat an Jesus und seinen Jüngern ist, von Jesus gebaut werden soll". Die Worte *οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν* weisen ja auf die Zukunft und nicht auf ein schon im Kreis der Zwölf Begonnenes oder bereits Bestehendes. Sie entsprechen vielmehr der auch I. Henoch 53, 6 bezeugten jüdischen Hoffnung, daß der Messias das Haus der Versammlung werde erscheinen lassen.

Ferner widerspricht die Rede von einer zukünftigen *ἐκκλησία* im Sinne einer Sondergemeinschaft an unserer Stelle der durch die Apostelgeschichte und sonst bezeugten Tatsache, daß die urchristliche Gemeinde zu Jerusalem nicht sofort und nur

---

1 Die Kirche des Urchristentums, S. 278 ff.

2 s. W. Sattler, Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi, S. 7 ff., 11, Festgabe f. A. Jülicher, 1927.

3 E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes ³, Bd. 2, S. 436 f.

4 a. a. O., S. 288.

der wesentlichen Echtheit dieses Überlieferungsstückes wie Kattenbusch gibt zu: „Das Wort Mt. 16, 18 ist und bleibt singulär". Und er sieht es als selbstverständlich an, „daß Jesus erst zuletzt auch an eine k'nischta gedacht habe", ja er betrachtet es als glaublich, „daß Jesus vielleicht nicht ganz unter Dach und Fach hat bringen können, was ihm dabei vorgeschwebt"[1]. Er verhehlt sich überdies auch nicht „die eigentliche Schwierigkeit, die der Historiker angesichts der Stelle empfindet, die von der *οἰκοδομή* einer besonderen Kultverbindung der Seinen, als Absicht Jesu kundgibt", „daß wir gar nicht wissen, wie lange oder kurz er sich die Zeit vorstellte, in der er den Seinen leiblich entrückt sein werde". Und in der Tat liegt die große Schwierigkeit, welche die zweifellos baldige Erwartung des Reiches Gottes durch Jesus für die Mt. 16, 18 vorausgesetzte Absicht der Gründung einer eigenen Kirche durch ihn bildet, auf der Hand.

Diese doppelte sachliche Schwierigkeit, welche der Gedanke an eine eigene Kirche bei Jesus macht, wird auch nicht wesentlich verringert, wenn man, wie es neuerdings etwa geschehen ist[2], annehmen möchte, er habe selber in der Ursprache einer spezielleren Wendung im Sinne einer Sondergemeinschaft oder einer allgemeineren wie „Haus" sich bedient; denn die Absicht der Gründung einer Sondergemeinschaft oder des Bauens eines eigenen Hauses in verwandtem Sinne ist bei Jesus nahezu so unwahrscheinlich wie der Gedanke der Gründung einer eigenen Kirche oder Volksgemeinschaft neben Israel. Man erinnere sich nur an Worte wie die bei der Aussendung der zwölf Jünger, Mt. 10, 6. 23, oder an ein Gleichnis wie das von den Weingärtnern, Mk. 12, 1 ff., und beachte, daß Jesus trotz der Bildung eines engeren Jüngerkreises sich stets wieder bis ans Ende an sein ganzes Volk gewendet hat, unter ihm wirkte und starb.

1 Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus, Theol. Stud. u. Krit., Sonderheft, Neutestl. Forschungen, H. 1/2, 1922, S. 127 f., 117.

2 Vgl. Joachim Jeremias, Golgatha und der h. Felsen, Angelos, 2. Bd., H. 2/3, 1926, S. 109: Th. Hermann, Theol. Blätter, 1926, Nr. 8, Sp. 204 f. Zu Matthäus 16, 18 und 19. Wenn Jeremias vollends findet, S. 112, der Begriff an unserer Stelle sei deutlich synonym *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* gebraucht für die Gemeinde Jesu, so würden wir auf den anerkannt sekundären Gedanken eines Reiches Christi kommen, wie er im Gleichnis vom Unkraut im Weizen, Mt. 13, 41 und 20, 21 uns begegnet.

ich auch im einzelnen dann noch zu zeigen hoffe, ein späterer judenchristlicher Zusatz. Die leichteren und glatteren Texte sind ja bekanntlich auch sehr oft die jüngeren und nicht die ursprünglicheren. Selbstverständlich ist aber der Zusatz vom Evangelisten selber als wohlangebrachte und berechtigte Erläuterung oder Ergänzung der ihm vorliegenden knapperen Darstellung bei Markus betrachtet worden, die den Verhältnissen und Bedürfnissen in der Christenheit seiner Zeit und in seiner Umgebung entsprach. Seiner Art lag es ja jedenfalls, ähnlich wie den späteren Hagiographen[1], ganz fern, historische Elemente und legendenhafte Züge zu unterscheiden und etwa letztere preiszugeben. Denn, wie jene, erzählte er mehr um zu belehren und zu erbauen, als um die geschichtliche Wahrheit an den Tag zu bringen. Und wie die späteren Hagiographen meist auch mehr berichtet haben als die früheren, so verhält es sich wahrscheinlich auch in unserem Fall.

Neben diesen rein formalen literarkritischen Gründen sprechen dann auch noch schwere sachlich-inhaltliche Bedenken gegen die Ursprünglichkeit des Zusatzes bei Matthäus[2]. Genauer werden wir zwar dieselben erst beim Eingehen auf die Einzelheiten erwägen können. Hier sei einstweilen nur im allgemeinen an die Schwierigkeit erinnert, daß Jesus, der sich doch jedenfalls, schon nach der Auswahl und Aussendung von zwölf Jüngern zu schließen, zur Aufgabe gemacht hatte, ganz Israel das Kommen des Reiches Gottes zu verkünden, und der nach keiner Nachricht sonst etwas organisiert hat, was einem eigenen Kultverband geglichen hätte, sondern den jüdischen Tempel- und Synagogengottesdienst besuchte, nun doch nach Mt. 16, 18 den Aufbau einer eigenen organisierten Gemeinde soll für die Zukunft ins Auge gefaßt haben[3]. Selbst ein so eifriger Verfechter

1 Vgl. Delehaye, a. a. O., S. 77.

2 S. Joseph Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet?[3] 1910.

3 Vgl. auch Wagenmann, Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf, 1926, S. 8: „Nach allem, was wir sonst über Jesus wissen, lag es ihm völlig fern, eine ecclesia zu gründen, d. h. eine besondere Gemeinde, die sich vom Judentum trennen sollte". „Höchstens einen heiligen Stamm wollte er schaffen, der bereit sei, wenn das Reich käme." — „Was für ein Interesse konnte Jesus überhaupt haben, eine irdische Organisation zu stiften, wo er fest davon überzeugt war, daß er bald wiederkommen würde?"

hält es nicht für ausgeschlossen, daß Jesus ins Auge gefaßt habe, eine Sonder-k'nischta seiner Jünger zu gestalten. Das sei nicht notwendig Loslösung vom Tempel gewesen, wahrscheinlich allerdings von der Synagoge. Petrus mit seinem Glauben sollte der feste Punkt der K'nischta der Jünger werden. Darum hält er mindestens Mt. 16, 18 für ein authentisches Jesuswort. Und A. v. Harnack[1] findet das Wort wenigstens in bestimmten Zügen zuverlässig. Er bezweifelt nicht, daß Jesus den Petrus im Anschluß an das messianische Bekenntnis ganz spezifisch erhoben habe, ihm den Ehrennamen Fels gegeben, die Schlüssel verheißen und daß er nicht sterben werde.

Diesen Gelehrten muß auch unbedingt zugegeben werden, daß der Bericht bei Matthäus einen in sich geschlossenen und klaren Eindruck macht. Namentlich Kattenbusch hat in feinsinniger Weise den Gedankengang des Evangelisten zu beleuchten gewußt. Aber die vorhin namhaft gemachten schweren formalen und anderen allgemeinen Gegengründe bleiben desungeachtet in Kraft. Deshalb hat Bultmann wohl nicht gewagt, die Geschichtlichkeit des Berichts bei Matthäus zu behaupten und sind auch v. Harnack und selbst Kattenbusch nicht von allen Bedenken frei geworden. Sogar schon das jedoch ist schwerlich annehmbar, daß, wie Bultmann möchte, auch nur die an sich allerdings nicht geschichtliche Erzählung bei Matthäus besser erhalten sei als bei Markus und Lukas. Um dies glaubhaft zu machen, müßte Bultmann erst nachweisen, daß Matthäus auch noch an anderen Stellen, wo er die Textfassung bei Markus und Lukas gegen sich hat, den besseren Text gibt. Aber das wird er schwerlich vermögen. Denn wohl haben Matthäus und Lukas manchmal an Stellen, wo sie gegen Markus zusammenstimmen, den ursprünglicheren Text als Markus, und etwa auch für sich allein, aber kaum je Matthäus einzig für sich gegen Markus und Lukas. Und so kann auch hier die Angabe des Matthäus trotz ihres gedanklich klareren und leichter verständlichen Aufbaus gegen das übereinstimmende Zeugnis von Markus und Lukas nicht aufkommen, vielmehr ist sichtlich alles, was Matthäus mehr hat als Markus und Lukas in 16, 17—19, wie

1 Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche (Matth. 16, 17 f.), Sitzung-berichte der preuß. Akademie d. Wiss. 1918, 1. Hbd., S. 637—654. Die Verklärungsgeschichte Jesu usw. Sitzb. d. pr. Ak. d. W. 1922, S. 76.

τοῦ κυρίου ἡμῶν, ὁ τῶν ἀποστόλων πρῶτος, ᾧ πρώτῳ ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν ἀπεκάλυψεν κ. τ. λ. Nach Mk. 1, 16 ist Simon, später von Jesus „Petrus" genannt, auch wirklich der zuerst von Jesus erworbene Jünger, und nach Paulus I. Kor. 15, 5 der erste also, dem der Auferweckte erschien. Ja der Name „Petros", so verstanden, erscheint für Simon fast besser angebracht als der Name „Fels", der für ihn, den Wankelmütigen, wie oft bemerkt worden ist, nur sehr mäßig paßt. Bestünde nicht das ausschlaggebende Zeugnis des Paulus für die aramäische Benennung Kephas, so könnte man daher fast fragen, ob das aramäische פֶּטְרוֹס nicht ursprünglicher sei, und ob nicht erst die Gemeinde das aramäische פֶּטְרוֹס als griechisch *πέτρος* gedeutet habe, etwa auf Grund der Bedeutung Petri für den Aufbau der Gemeinde und im Gedanken an das Gleichnis Jesu Mt. 7, 24. Zumal ja von den Evangelisten nur der Späteste, Johannes, der aramäischen Benennung Kephas gedenkt. Jedenfalls läßt sich aber also die Verdrängung des Namens Kephas durch Petros auch ohne Rücksicht auf Mt. 16, 18 leicht erklären.

Nun hat jedoch selbst der sonst so scharfe Kritiker R. Bultmann[1], wenn er gleich die Geschichtlichkeit von Mt. 16, 17—19 nicht behaupten will, doch geglaubt beweisen zu können, daß wenigstens die l ä n g e r e Fassung des Berichtes bei Matthäus älter sei als die knapperen Angaben von Markus und Lukas, weil erst in der Fassung des Matthäus die ganze Szene einen rechten Sinn und Inhalt bekomme. Und Kattenbusch[2] ist es sogar historisch und psychologisch ganz glaublich, daß Jesus gerade in jenem feierlichen Moment dort bei Cäsarea Philippi seinen Willen kundgegeben habe, aus seinen Jüngern eine *ἐκκλησία* zu gestalten. Er vermag sich nicht zu überzeugen, daß ein fremdes Element in das Gedankengefüge der Matthäusstelle eintrete, indem Jesus da solche Absicht bezeuge. Es scheint ihm verständlich, daß Jesus damals zur Erkenntnis kam, es gelte eine Gemeinde, nicht mehr bloß eine Gemeinschaft, sondern eine Organisation festen Gepräges zu hinterlassen. Er

1 Die Frage nach dem messian. Bewußtsein Jesu und das Petrusbekenntnis, Z. f. N. T. W. 1919/20, H. 3/4, S. 169 ff.

2 Der Quellort der Kirchenidee, S. 165 ff.; vgl. ders., Die Vorzugsstellung usw., S. 348.

Judenchristentum stammen und doch sicher ungeschichtlich sind, so z. B. den anerkannt märchenhaften Bericht, daß Petrus die Tempelsteuer mit einem im Munde eines Fisches gefundenen Geldstück bezahlt habe, Mt. 17, 27.

Indessen wendet man auch ein[1], die im Neuen Testament deutlich wahrnehmbare Verdrängung des aramäischen Namens Kephas durch die Übersetzung „Petros" sei nur erklärlich dadurch, daß man dieser Übersetzung bedurft habe, um das aus dem Aramäischen übernommene Logion vom Felsenbau und damit die Begründung der Namengebung durch Jesus verständlich zu machen. Ursprünglich sei das Logion wohl in der Form überliefert worden: *σὺ εἶ Κέφα(?) καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ...* Damit sei aber das eigentliche Verständnis der Stelle verloren gegangen. So habe man sich nachträglich entschlossen, auch den Namen Kepha ins Griechische zu übersetzen und sinngemäß als Namensform das weniger gebräuchliche *Πέτρος,* nicht *Πέτρα,* gewählt. Allein die allmähliche Verdrängung der aramäischen Benennung Simons, „Kepha", durch die griechische „Petros" läßt sich doch auch ohne den besonderen Anlaß dieses Ausspruches Mt. 16, 18 gerade so gut und leicht verstehen etwa wie die Verdrängung des Namens „Saulus" in den hellenistischen Kreisen durch den Namen Paulus. Der Name „Petros" war den Hellenisten einfach verständlicher als das aramäische Wort „Kepha".

Erleichtert hat den Wechsel vielleicht auch, daß „Petros" gleich aramäisch פֶּטְרוֹס (Petros) nach Dalmans Aramäisch-Neuhebräischem und nach Levys Neuhebräisch-Chaldäischem Wörterbuch auch ein sonst bei den Juden vorkommender Eigenname[2] war, während er sich im Lateinischen und Griechischen nicht als geläufig nachweisen läßt. Der Zusammenhang von aramäisch פֶּטְרוֹס (Petros) mit פֶּטֶר (peter), Erstgeborener, gab anscheinend auch zu sinnreichen Deutungen Anlaß. Nicht zufällig heißt es wohl an einer Stelle der Pseudoklementinen[3] von Simon: *ὑπὸ αὐτοῦ τοῦ Ἰησοῦ ἀψευδεῖ στόματι μετονομασθεὶς Πέτρος, ἡ ἀπαρχὴ*

1 Reatz, a. a. O., S. 306.

2 Vgl. über diesen Eigennamen in der rabbinischen Literatur auch Strack-Billerbeck, Kommentar z. N. T. aus Talmud und Midrasch, I, Das Evangelium nach Matthäus, S. 530.

3 Ep. Clem. ad. Jacob. Hom. Clem. ed. de Lagarde, p. 6, 10 ff.

Aber begreiflicherweise wird die Echtheit der Stelle Mt. 16, 18 ff. besonders von seiten derer, für die sie kirchenrechtlich von größter Bedeutung ist, oder die sonst an der Überlieferung hängen, zähe verteidigt. So wurde kürzlich von Reatz[1] eingewendet, der Ausfall bei Markus und Lukas genüge nicht, um Mt. 16, 18 f. nicht als Herrnwort gelten zu lassen. Es wäre das bare Willkür. Denn nach diesem Grundsatz könnte man auch jedes andere Herrnwort beanstanden, das nur bei Matthäus oder Lukas überliefert sei. Aber das heißt die Sachlage vollständig verkehren; denn hier handelt es sich eben um eine im wesentlichen sonst übereinstimmend auch von Markus und Lukas gebrachte Überlieferung, den Bericht vom Messiasbekenntnis des Petrus und von Jesu Rückäußerung, worin bei Matthäus lediglich die drei Verse 16, 17—19 überschießen. Und in solchem Falle steht es doch ganz anders mit der Echtheitsfrage, als wo nur e i n Evangelist den Bericht gibt und wir infolgedessen keinerlei äußere Handhabe zur Kontrolle der Überlieferung besitzen.

Weiter wird eingewendet[2], schon die aramäische Färbung bürge für die Ursprünglichkeit des Ausspruchs, so die aramäische Form des Apostelnamens „Simon Bar Jona". Aber jene Färbung zeugt zunächst nur für die Herkunft der Sätze Mt. 16, 17—19 aus dem aramäisch redenden Judenchristentum und nichts mehr[3]. Darum trägt auch der andere Umstand, daß der störende Wechsel zwischen den Namen Petrus und Fels, die im Griechischen verschiedenen Geschlechtes sind, auf ein ursprüngliches aramäisches Wortspiel mit dem Urwort Kepha (כֵּיפָא) zurückweist, wo keine solche Störung statt hatte, für die Echtheitsfrage nichts ab. Wir erkennen auch daraus bloß, daß der Ausspruch aus dem aramäisch sprechenden Judenchristentum herrühren muß, aber keineswegs, daß er von Jesus herstammt. Wir haben Angaben bei Matthäus, die jedenfalls ebenso aus dem

1 a. a. O., S. 304 f., 352: „Wenn Goetz trotzdem Mt. 16, 18 nicht als Herrnwort gelten läßt, so gibt er dafür keinen anderen Grund an als seinen Ausfall bei Markus und Lukas. Das ist bare Willkür".

2 Vgl. Sieffert, Art. Petrus, P. R. E.[3], Bd. 15, S. 189, Z. 15 ff. K. L. Schmidt, a. a. O., S. 285 ff.

3 Vgl. J. Jeremias, Angelos 2. Bd., S. 109: „außerdem verbürgt die Art des Aufbaus der drei Sätze, deren jeder eine Strophe mit Thema und zwei antithetischen parallelen Gliedern darstellt, im Verein mit den darin enthaltenen Semitismen die Entstehung auf semitischem Sprachgebiet".

keineswegs unechten[1] Einschub in einen ursprünglicheren Zusammenhang alter Überlieferung handelt, ist schon deshalb zu vermuten, weil es sich nicht erklären läßt, weshalb die beiden anderen Synoptiker[2], Markus und Lukas, die doch den übrigen Bericht vom Bekenntnis des Petrus zu Jesu Messianität gerade wie Matthäus bringen, diesen Ausspruch Jesu sollten unterdrückt haben, wenn sie ihn in der ältesten Überlieferung bereits vorgefunden hätten. Aus „Animosität" gegen Petrus, wie Bultmann glaubt[3], kann Markus das Überlieferungsstück unmöglich ausgelassen haben; denn wie wir sahen, hebt er an vielen Stellen deutlich die Vorzugsstellung des Petrus hervor, wenn er gleich dessen Mängel nicht verschweigt. Wernle[4] findet sogar bei Markus „eine ungeheuere Betonung des Vorranges des Petrus", und den gleichen Eindruck haben andere auch noch neuerdings[5]. Noch weniger war für Lukas „Grund", wie Kattenbusch meint[6], „das Matthäuswort beiseite zu lassen", nachdem einmal Markus, dessen Evangelium Lukas vorlag, trotzdem er anderenorts Petrus „mit seiner ganzen Schwachheit und Beschränktheit" darstellt, doch seinen Vorrang im Jüngerkreis stark betont hatte. Überdies hat Lukas gleich nach der Stelle vom Bekenntnis Petri, 9, 20, die von Markus im folgenden erwähnte scharfe Schelte des Petrus als Satan, Mk. 8, 33 = Mt. 16, 23, offenbar als ehrverletzend und hart für den Apostel weggelassen. Was zweifellos zeigt, wie hoch er ihn schätzte, ganz abgesehen von seinen Schilderungen in der Apostelgeschichte, die ja Petrus so ziemlich als das darstellen, als was ihn das Wort bei Matthäus 16, 18 zum Teil jedenfalls charakterisiert, als Gründer der Gemeinde.

1 Vgl. K. L. Schmidt, a. a. O., S. 283: „Wir haben keine griechische Handschrift und keine alte Übersetzung, in der Mt. 16, 17—19 oder wenigstens 16, 18 fehlt. Was die Kvv. anlangt, darf es heute für ausgemacht gelten, daß aus der Art, wie die strittigen Verse von Justinus M. an vorkommen und nicht vorkommen, nichts gegen diese Verse gesagt werden kann".

2 Auch der vierte Evangelist scheint den Ausspruch nicht zu kennen, da eben 21, 15 ff. nichts dergleichen voraussetzt, sowenig als 6, 68 ff.

3 Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu usw., S. 170, Z. f. N. W. 1919/20.

4 Die synoptische Frage, 1899, S. 197.

5 S. M. Werner, Der Einfluß der paulin. Theologie im Markusevangelium, 1923, S. 180.

6 Der Quellort der Kirchenidee, Festgabe für Harnack, 1921, S. 167 f.

ἦλθον, ἵνα ζωὴν ἔχωσι καὶ περισσὸν ἔχωσιν. Zudem ist auch c. 21 im Folgenden von keiner amtlichen Vorzugsstellung des Petrus die Rede, vielmehr wird ihm im Gegenteil bemerkt, daß er sich um das Schicksal seines Mitapostels, des Lieblingsjüngers, nicht zu kümmern habe, 21, 22: *ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί προς σέ; σὺ ἀκολούθει μοι.*

Fast unverständlich ist es angesichts dieser Sachlage, daß man gleichwohl immer wieder Sätze zu lesen bekommt wie die folgenden[1]: „Nicht weniger bestimmt" (als Lk. 22, 31 f.) „ist die Primatanschauung bei Johannes". — „das unerhört Neue ist hier dies, daß ein Apostel als Hirt an die Stelle Jesu tritt. Man begreift die ungeheuere Tragweite einer solchen Auszeichnung. Jesus hat die Fülle messianischer Heilandsaufgaben und Heilandskräfte, die er seiner Kirche vermachte, an die oberste Autorität eines einzigen Jüngers geknüpft." Es ist dies nur aus der blindmachenden Wirkung altererbter und überlieferter Vorurteile zu begreifen, welche die Wirklichkeit in dogmatischem Nebel verschwimmen machen.

§ 2. Die allgemeine Bedeutung der sog. klassischen Primatsstelle Mt. 16, 17—19.

Anders als an den eben durchgangenen Stellen steht es mit der wichtigsten der sogenannten klassischen Primatsstellen, mit Mt. 16, 17—19. Hier wird nach allgemeinem Urteil Simon Petrus eine kirchliche Vorzugsstellung eingeräumt. Allein hier haben wir auch nach verbreiteter kritischer Ansicht sehr wahrscheinlich eine Jesus erst nachträglich in den Mund gelegte Weissagung der grundlegenden späteren Bedeutung des Petrus für die nach dem Tode Jesu sich neu sammelnde Jüngerschaft und seiner Stellung in der aus ihr erwachsenen Gemeinde oder Kirche, wo nicht gar eine Jesus zu bestimmten kirchenrechtlichen Zwecken in den Mund gelegte hierarchische Kundgebung. Daß es sich in der Tat um einen erst nachträglichen, zwar im Text

1 Vgl. August Reatz, Jesus Christus, sein Leben, seine Lehre, sein Werk, 1924, S. 303. Beiläufig gesagt, wie will Reatz erklären, daß Petrus I. Petr. 5, 1 die Ältesten nur als „Mitältester" mahnt, die Herde Gottes zu weiden, nicht etwa als von Christus eingesetzter Oberhirte, den er, 5, 4, vielmehr Christus sein läßt?

richten, konnte dem Verfasser des Evangeliums, der das Ansehen des Petrus, wie wir eben gesehen haben, möglichst gegenüber dem des Lieblingsjüngers verkleinert, kaum beikommen. Es liegt das übrigens auch nicht im geringsten im Wortlaute der Stelle, sobald man genauer zusieht. Vielmehr wird Petrus 21, 15 ff. einfach wieder in die durch seine Verleugnung verscherzte Jüngerstellung eingesetzt. Denn es liegt auf der Hand, daß dem reuigen Verleugner auf seine dreifache Beteuerung der Liebe zu Jesus hin dreimal die Wiederaufnahme in den früheren Beruf zugesichert wird, den Beruf der Sendung[1] in die Welt, bzw. zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel, wie ihn Jesus Mt. 10, 6 kennzeichnet bei der Aussendung der zwölf Apostel. Die *ἄρνια, πρόβατα, προβάτια* entsprechen genau den *τεκνία, πατέρες, νεανίσκοι*, an die sich der Briefschreiber Johannes I, 2, 12. 13 ff. wendet, das ist den verschiedenen Altersklassen unter den zum Heil Auserwählten. Also kann hier nicht von einem kirchlichen Oberamt, dem Primat des Petrus unter seinen Mitaposteln die Rede sein, sondern nur einfach von der Sorge für die ihm anvertraute Jüngerschar Christi, und nicht vom Hüten der einen Herde, deren Hirte Jesus Christus allein ist nach Joh. 10, 14 ff., als Oberhirte, I. Petr. 5, 2 f.[2]. Dagegen darf man nicht geltend machen, daß Petrus die apostolische Sendung schon 20, 21 mit allen anderen Jüngern zuteil geworden sei; denn auch wenn dem so wäre (nach Joh. 17, 18 ist sie aber schon früher erfolgt), so sind innere Widersprüche im Johannesevangelium so wenig selten, daß man daraus nichts folgern kann. Und noch weniger läßt sich gegen unsere Auffassung einwenden, daß die Aufgabe der Apostel nirgends als Hirtenamt, d. h. als Amt der Gemeindeleitung bezeichnet werde, angesichts von Stellen wie Mt. 10, 6, I. Kor. 9, 7. Daß das Hirtenamt aber auch für Johannes noch ganz anderes als gerade nur Gemeinde l e i t u n g bedeutet, zeigt gleich der Beginn der Rede vom guten Hirten Joh. 10, 10: *ἐγὼ*

---

dem Petrus als Oberhirten an seiner Stelle, der die ganze Herde, Lämmer und Schafe, weiden soll in seinem Namen und in seinem Geiste", S. 78.

1 Vgl. Joh. 17, 18.

2 Vgl. I. Petr. 5, 2—4: *ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, ἐπισκοποῦντες κ. τ. λ., τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου. καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κ. τ. λ.* Apg. 20, 28: *προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους.*

densgeschichte der Ungenannte als der vertrauteste, als der Jünger, „den Jesus lieb hat“ und „der an der Brust Jesu lag“, 13, 23, dessen Vermittlung Simon Petrus in Anspruch nehmen muß, um den Verräter zu erfahren. Und 18, 15 geht nicht nur Petrus Jesus nach bis zum Palast des Hohepriesters, sondern auch „der andere Jünger“. Und dieser geht gleich mit Jesus in den Hof des Hohepriesters hinein, während Petrus zunächst an der Tür draußen bleibt und erst durch jenen hineingeführt wird. Der andere Jünger verleugnet auch nachher Jesus nicht wie Petrus. Ganz besonders bevorzugt erscheint aber der Jünger, „den Jesus lieb hatte“, durch die Worte Jesu an seine Mutter und ihn, wie sie bei dem Kreuze stehen, 19, 26. 27. E. Meyer dürfte Recht haben, wenn er diese Szene dahin deutet, daß Jesus durch eine letztwillige Verfügung den Jünger in seine Familie aufnehme und als Bruder adoptiere. Als von Jesus eingesetzter Adoptivbruder sei der Lieblingsjünger zugleich wahrer Erbe und Bezeuger der richtigen Tradition[1]. Als solcher trete er gleich darauf, 19, 35, in dem Bericht über das aus der Wunde des Leichnams Christi ausgeflossene Blut und Wasser hervor.

Auch bei der folgenden Szene am Grabe, c. 20, wird in gewisser Weise der Vorzug des „anderen Jüngers, den Jesu lieb hatte“, 20, 2, vor Petrus aufgezeigt. Er läuft schneller als Petrus und kommt zuerst zum Grab, 20, 4. Und nur von ihm heißt es V. 8, daß er zum Glauben gekommen sei durch die Besichtigung des Grabes; obgleich die Botschaft der Maria Magdalena zuerst an Petrus geht und er zuerst das Grab betritt und beschaut. In 21. c. endlich erkennt der Lieblingsjünger zuerst den auferstandenen Herrn am Ufer, 21, 7, nicht Petrus. Schwerlich dürfte Jesus den Petrus deshalb nachher, 21, 15 ff., dann doch geradezu mit der Oberleitung der Kirche betrauen, wie vielfach auch von protestantischen Auslegern angenommen wird[2]. Davon zu be-

---

1 Sitzb. d. pr. Ak. d. W. 1924, XXIII, Sinn und Tendenz der Schlußszene am Kreuz im Joh.-Ev., S. 159.

2 Vgl. z. B. Kattenbusch, Die Vorzugsstellung des Petrus, S. 327: „Für die Frage einer Vorzugsstellung des Petrus ist diese Erzählung nicht belanglos. Denn Jesus weist in ihr mit seinem ‚Weide meine Lämmer‘, V. 27, ihn ja deutlich in eine solche ein“. H. Dieckmann, Die Verfassung der Urkirche, S. 75: „2. Joh. 21, 15 ff. — Der zweite Haupttext des Primates steht im Evangelium des Johannes.“ „Deshalb übergibt er seine Herde

Stellung des Petrus überarbeitet zu sein. Späterhin gelten wenigstens vornehmlich die kirchlichen Bischöfe als etwas wie Ökonomen[1]; doch braucht ja auch der Apostel Paulus I. Kor. 4, 1 f. den Ausdruck von sich.

Über den Johannesevangelisten bemerkt D. F. Strauß[2]: „Nichts hat der Evangelist dem Apostelfürsten von seinen herkömmlichen Rechten entzogen, und es werden von Petrus seine Vorzüge und der ehrende Beiname, den ihm Jesus gab, und sein glaubensvolles Bekenntnis so wenig verschwiegen als in den synoptischen Evangelien seine Schwächen und die ihm deshalb von Jesus erteilten Rügen". Aber das ist nach heutiger Erkenntnis nicht ganz richtig. Jedenfalls geht durch das ganze vierte Evangelium hindurch eine versteckte Polemik gegen die Schätzung von Simon Petrus als vornehmsten Zeugen für Jesus Christus, mag auch seine hervorragende Stellung im Jüngerkreis an sich nicht angefochten werden, sein Ehrenname Petrus anerkannt, Joh. 1, 42, und seines mutvollen Bekenntnisses zu Jesus als dem Heiligen Gottes nach dem großen Jüngerabfall lobend gedacht werden, 6, 66 ff. Aus kirchenpolitischen Gründen, etwa um den Vorrang der kleinasiatischen vor der römischen Kirche festzustellen, wie man wohl schon gemeint hat, wird seine Stellung freilich gewiß nicht angefochten, die Kirche wird ja bei Johannes im Evangelium überhaupt nie ausdrücklich erwähnt; aber klar ist, daß dem Evangelisten „der andere Jünger", der „Lieblingsjünger" für noch vertrauenswürdiger gilt als Simon Petrus, nämlich als der, dessen Zeugnis einfach wahr ist, 19, 35; 21, 24. Er sucht die Petrusüberlieferung, wie sie nach Papias bekanntlich besonders Markus vertritt, als unzuverlässiger hinzustellen als die johanneische[3]. Schon gleich zu Anfang, 1, 35 ff, läßt der vierte Evangelist das vielleicht durchblicken, indem er meldet, daß ein ungenannt bleibender Jünger des Täufers, 1, 40, zusammen mit Andreas, des Simon Petrus Bruder, vor diesem ein Jünger des Christus Jesus wurde. Simon wird erst durch Andreas Jesus zugeführt. Ferner erscheint zu Beginn der Lei-

1 Vgl. Tit. 1, 7.

2 Leben Jesu für das deutsche Volk, 1864, S. 423.

3 H. Windisch, Johannes und die Synoptiker, 1926, scheint mir richtig nachzuweisen, daß Johannes die Synoptiker hat verdrängen bzw. ersetzen wollen.

Weizen; ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht ausgehe, und du, wenn du dereinst umgekehrt sein wirst, befestige deine Brüder". Das dürfte neben einer ernsten Verwarnung des Petrus immerhin eine Mahnung sein, daß Petrus einst die Pflicht oder Aufgabe haben werde, den wankenden Glauben seiner Mitjünger wieder aufzurichten. Von amtlichem Vorrang dagegen in der Jüngergemeinde ist da sichtlich noch nicht die Rede, und katholische und ältere protestantische Ausleger finden hier ganz mit Unrecht schon die Würde des Primats oder erstere gar die Unfehlbarkeit des Papsttums angezeigt, wie das die Stellung dieses Spruches in der Kuppel der Peterskirche zu Rom andeutet. Klar ist ja hier vielmehr auf den bevorstehenden Fall des Petrus, das vorübergehende Versagen seines Glaubens bei der Verleugnung angespielt, gerade wie auf seine Reue und nachherige Wiederaufrichtung der verzagten Mitjünger.

Eher könnte auf den ersten Blick von zukünftiger kirchlicher Oberleitung durch Petrus in Lk. 12, 44 die Rede sein, wo Jesus dem treuen und klugen Haushalter allerdings im Gleichnis verheißt, er werde ihn über alle seine Habe setzen; da diese Worte bei Lukas als Antwort auf die Frage des P e t r u s: „sagst du dieses Gleichnis für uns oder auch für alle?" aufgefaßt sind. Zwar läßt die als rhetorische Gegenfrage sich gebende Antwort Jesu einigermaßen unbestimmt, ob das Gleichnis gerade dem Petrus gilt oder sich nicht eher auf alle Jünger bezieht, wie es an der Parallelstelle bei Matthäus entschieden der Fall ist. Doch geht das Gleichnis bei Lukas deutlich auf Hausverwaltung als Oberleitung über die Dienerschaft. Auch macht er aus dem einfachen *δοῦλος* bei Mt. 24, 45 einen *οἰκονόμος* in V. 42 und aus dem Präteritum *κατέστησεν* ein Futurum *καταστήσει*, so daß das Gleichnis statt den vorher, V. 36 ff., gemeinten Knechten nun zunächst den Einen, nicht die Apostel überhaupt, zum Gegenstand bekommt und man einigermaßen an eine Aussage über Petrus wie die Mt. 16, 18 erinnert wird. Daß das Gleichnis aber ursprünglich einen allgemeineren Charakter gehabt hat, zeigt die Parallelstelle bei Matthäus und eigentlich auch noch seine Fortsetzung bei Lk. 12, 43 ff. mit dem Gegensatz vom pflichttreuen und vom schlechten Knecht. Immerhin scheint also bei Lukas das Gleichnis im Blick auf eine vermutete leitende kirchliche

Petrus nach vorausgegangener großsprecherischer Zusicherung der Treue, und endlich in der zweifellos geschichtlichen Erzählung des Paulus von dem wankelmütigen Verhalten des Kephas gegenüber den Christen aus den Heiden in Antiochien, Gal. 2, 11 ff. Leichte Beweglichkeit des Willens und Denkens, aber keine sehr große Folgerichtigkeit im Handeln, frischer Mut zum Neuen und als recht Erkannten, aber weniger Kraft, das Neue und als recht Erkannte in schwierigen Lagen und gegenüber heftigem Widerstand zähe festzuhalten, das war offenbar die Art des Petrus. Die Nachrichten der Evangelien von dem von Anbeginn vordrängenden und führenden Petrus werden darum im allgemeinen geschichtlich wohl begründet und nicht etwa bloß der Widerschein seiner späteren führenden Stellung in der urchristlichen Bewegung sein. Dieser Jünger konnte offenbar nicht anders als kühn vorangehen. Es lag das in seiner impulsiven Natur ebenso wie eine gewisse Unstetigkeit.

Fraglicher ist hingegen die geschichtliche Zuverlässigkeit der vereinzelten Weissagungen Jesu in den Evangelien über eine zukünftige leitende Stellung des Petrus. Es fällt da sehr schwer ins Gewicht, daß der mutmaßlich älteste unserer Evangelisten, Markus, von solchen noch gänzlich schweigt. Das legt von vornherein den Verdacht nahe, daß es sich bei den in den späteren Evangelien auftretenden paar Weissagungen um sog. vaticinia ex eventu handle, um Jesus erst auf Grund von späteren Verhältnissen oder Ereignissen in den Mund gelegte Vorhersagung und um zur nachträglichen Rechtfertigung bestehender oder neu entstandener Einrichtungen aus dem Geist[1] herausgesprochene Herrnworte. Immerhin gilt es, dies erst genau zu untersuchen, die Weissagungen könnten ja doch auch aus selbständiger, treuer, von Markus unabhängiger Überlieferung herrühren.

Bei Lukas haben wir jedenfalls 22, 31 f. eine weissagende Hindeutung auf die spätere hervorragende Bedeutung des Petrus für die Jüngerschaft nach Jesu Tod, wenn auch wohl keinen Hinweis gerade auf ein späteres kirchliches Oberamt. Der Evangelist läßt Jesus da zu Petrus sagen: „Simon, Simon, siehe, der Satan hat euch herausverlangt, um euch zu sichten wie den

---

1 vgl. Joh. 14, 16, 17; 16, 13. 14: *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν.*

Gefühlen mit ganzer Entschiedenheit sich hingeben". „Und das zwingt uns, bei Petrus auf die Erregbarkeit einer nervösen Natur und eines sanguinischen Temperaments, wie sie Eigentum der Galiläer waren, zu schließen." „Deshalb war auch der Glaube des Petrus Folge des durch das Gefühl bestimmten Gemütes, Folge der während seiner Anschauung des lebenden Jesus mit den Gefühlen liebender Hingabe und inniger Verehrung in ihm erregten Gewißheit der seinem Gemüte aufgegangenen Offenbarung von dem göttlichen Wesen der Persönlichkeit seines Meisters." „Paulus hatte aber dazu und voraus die energische Kraft des denkenden Geistes und die Fähigkeit wie das Bedürfnis des logischen Gedankens." „Petrus hatte weder die Kraft noch das Bedürfnis, die geistigen inneren und äußeren Lebenserregungen in ruhiger, konsequenter Reflexion zu einer in allen ihren Momenten übereinstimmenden Gedankenwelt zu verarbeiten und die so gewonnene innere Gewißheit, von innen nach außen wirkend, überall gegen die umgebende Welt festzuhalten." So denkt sich der scharfsinnige Kritiker Holsten seinen Charakter. Und unleugbar schildern uns ihn die Evangelien und Paulus ungefähr so[1]. Er war offenbar leicht erregbar, rasch im Entschluß. Er hatte „Kraft und Bekennermut"; aber seinem leichtbeweglichen Geist fehlte oft die Beharrlichkeit des Willens. Sehr deutlich tritt das hervor in der Erzählung von seinem Wandeln auf dem See, die Goethe in den Gesprächen mit Eckermann mit Recht eine der schönsten Legenden genannt hat[2], ferner in dem Berichte von der Verleugnung Jesu durch

---

1 Man vgl. Kattenbusch a. a. O., S. 337 f., Anm. 2): „Man darf annehmen, daß er eine ungewöhnliche Begabung hatte. Er muß vor allem auch ein echt frommer, von dem Geiste des Christus erfaßter, dauernd bestimmter Mensch gewesen sein. Sonst hätte ihn Jesus nicht so hoch gehalten, ihm nicht immer wieder getraut. Seine Schranke lag in dem sanguinisch-impulsiven Temperament, das ihm eignete". „Jedem Eindruck offen, voll Fähigkeit des Einfühlens, Anempfindens, unbeständig, aber (oder weil) immer innerlich beteiligt, nie verlegen ums Wort, voll Liebe zu Jesus, zugleich voll Ehrfurcht vor der Hoheit an ihm, war er, wenn einer, der rechte διδάσκαλος unter den Zwölf, der rechte Interpret Jesu nach den ‚Schriften' für die Erbauung und für die Propaganda sein verständnisvolles Organon." „Paulus war ihm freilich letztlich als Mensch und im ‚Beruf' überlegen — durch Konsequenz."

2 Ich bin der Ansicht, daß auch in zweifelloser Dichtung wie dieser sich wahrheitsgetreue Erinnerung spiegeln kann.

die Jünger schon mehr idealisieren, ihre Menschlichkeiten und so auch die des Petrus nicht ganz vertuschen, wenn auch öfters mildern[1].

Lukas und Matthäus heben dann freilich die führende Stellung des Petrus noch stärker hervor, einmal dadurch, daß sie einige neue Überlieferungsstücke bringen, in denen sie zum Ausdruck kommt[2]. Etwa lassen sie Petrus auch sprechen, wo Markus noch die Jünger im allgemeinen reden läßt[3], oder wo er überhaupt keinen Namen nennt[4]. Sodann betont Matthäus 10, 2 im Verzeichnis der 12 Apostel den Vorrang des Simon genannnt Petrus noch besonders mit dem Zusatz: *πρῶτος Σίμων, ὁ λεγόμενος Πέτρος*. Danach scheint sich die Hochschätzung des Petrus im Laufe der Zeit allerdings noch gesteigert zu haben gegenüber der Anfangszeit; aber führend wird er doch in Wirklichkeit im Jüngerkreis sofort gewesen sein[5]. Auf vordrängende Art des Mannes scheint nämlich auch sein Charakter, wie er in den Evangelien und Paulusbriefen aus allerhand bezeichnenden Zügen sich ergibt, hinzuweisen.

Holsten hat in seiner Schrift „Die Messiasvision des Petrus und die Genesis des petrinischen Evangeliums", 1867[6], die bei Paulus und in den Evangelien überlieferten charakteristischen Züge folgendermaßen gedeutet: „Petrus hatte die Kraft und das Bedürfnis, die inneren und äußeren Lebenserregungen mit leichtgereizter Empfindlichkeit in sich aufzunehmen, sympathisch sich ihnen ganz und tief hinzugeben und durch das volle Gefühl von innen nach außen gedrängt, die empfangenen Eindrücke mit kräftig bewegtem Gemüt der umgebenden Welt zurückzugeben. Daher sehen wir ihn in Lebenslagen, welche das Gefühl und Gemüt reizten, den in ihm erregten Stimmungen und

1 Wagenmann, S. 61 f.

2 Vgl. Lk. 5, 3 ff.; 12, 41; 22, 8. 31; 24, 12. 34. Mt. 14, 28—31; 16, 17—19; 17, 24—27; 18, 21.

3 Vgl. Lk. 8, 45 mit Mk. 5, 31. Mt. 15, 15 mit Mk. 7, 17.

4 Vgl. darüber und überhaupt Sieffert, Art. Petrus P. R. E.[3].

5 s. Wagenmann, a. a. O., S. 10: „Der Führer dieser Gruppe der Zwölf ist unbestreitbar Petrus".

6 Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1868, S. 214 ff. Ich gebe die etwas weitschweifige Schilderung in Kürzung wieder. Vgl. auch W. Elert, Die Religiosität des Petrus, ein religionspsychologischer Versuch, 1911, S. 18 f.

Jünger bei der Wahl der 12 engeren Begleiter und Sendlinge, 3, 16. Vielmehr scheint der Evangelist die bei dem Anlaß erfolgte Beilegung des Namens Petrus an Simon durch Jesus als charakteristischen Ausdruck für diesen Vorrang zu betrachten, oder mindestens als im Zusammenhang damit stehend. Bezeichnet er ihn doch fortan stets nicht mehr als Simon, sondern „Petrus“[1]. Mk. 5, 37 erscheint Petrus alsdann auch als erster im engeren Kreis der drei vertrautesten Jünger. 8, 29 ff. ist er der Wortführer aller mit dem Christusbekenntnis und nimmt sich hernach sogar heraus, Jesus zu meistern, wobei er allerdings eine harte Zurechtweisung erfährt. Aber bei der darauffolgenden Verklärung, nachdem ihn Jesus wieder als ersten samt Jakobus und Johannes zu Begleitern genommen hat, führt er abermals das Wort. 10, 28 weist e r darauf hin, wie die Jünger alles verlassen haben, um Jesus nachzufolgen. 11, 20 bemerkt e r das Verdorren des von Jesus verwünschten Feigenbaumes und macht Jesus darauf aufmerksam. Im Verein mit Jakobus, Johannes und Andreas veranlaßt er 13, 3 die Enthüllungen Jesu über die Endvollendung. Vor Gethsemane, am Ölberg, wehrt er sich leidenschaftlich, 14, 29, wenn alle Anstoß nehmen würden, er werde es nicht, und muß dann allerdings die Verkündigung des Gegenteils vernehmen. Doch ist er es wieder zuerst, den Jesus zu sich nimmt neben den beiden Zebedäussöhnen in der Stunde heftigster Anfechtung, 14, 33. So ist nicht zu verwundern, daß die Engelsbotschaft am Ostermorgen durch Vermittlung der Frauen noch an ihn besonders neben den Jüngern überhaupt ergeht, 16, 7. Von Animosität gegen Petrus, wie sie Bultmann[2] dem Markus zuschreibt, kann ich deshalb nichts merken. Allerdings werden gewisse Schwächen des Petrus und sein Versagen in der letzten Nacht nicht verschwiegen; aber gerade so werden auch die Schwächen der anderen Jünger nicht verhehlt . Es wird das, außer mit Tatsachen, auch vorzüglich damit zusammenhängen, daß die Zwölf im Evangelium eben auch gewissermaßen die Gläubigen überhaupt bzw. die spätere Christenheit vertreten. Weshalb offenbar auch die anderen Evangelisten, obgleich sie

1 Die vereinzelte halbe Ausnahme 14, 37 verschlägt nichts.

2 Die Frage nach dem messian. Bewußtsein Jesu und das Petrusbekenntnis, S. 170.

3 s. Wagenmann, S. 57 f.

und durch Gebet und Handauflegung der Zwölfe. Ferner geschehen Zeichen und Wunder im Volk nicht bloß durch Petrus, sondern überhaupt durch die Hände der Apostel, 5, 12. Und auch die Verkündigung bzw. Lehre erscheint als Sache der Apostel insgemein, 2, 42; 4, 2. 33 u. ö. Beim sog. Apostelkonzil, 15, 13 ff., finden wir Petrus sogar in einer gewissen Unterordnung unter Jakobus, den Bruder des Herrn, sofern dieser durch sein Wort den Ausschlag gibt. Jakobus erscheint aber auch schon 12, 17 als der Hervorragendste unter den Brüdern, allerdings in Abwesenheit des Petrus. Die Angaben der Apg. stimmen also doch auch hierin ganz zu denen des Paulus. Freilich behauptet die Apg. dann auch c. 10, 28 und 11, 18 noch, Petrus habe als erster Heidenmission getrieben, gerät aber dadurch in Widerspruch mit ihren eigenen Angaben 11, 19 ff. wie mit den Angaben des Paulus im Galaterbrief.

Wie steht es nun mit den Angaben der Evangelien über die grundlegende Tätigkeit des Petrus? In ihnen kann es sich naturgemäß nicht um einfache geschichtliche Nachrichten von der Gründung und Führung der christlichen Kirche durch Petrus handeln, da ja die Evangelisten Dinge und Ereignisse beschreiben, die vor der Gründung der christlichen Gemeinde oder Kirche liegen. Und so haben wir tatsächlich in den Evangelien einzelne Verweise auf den künftigen Vorzug Petri bloß in Form der Weissagung; aber doch nicht das allein, sondern die spätere führende Stellung Petri in der Jüngerschaft hat sich nach den Evangelien schon zu Jesu Lebzeiten wenigstens auf allerhand Art vorbereitet.

Bei Markus namentlich tritt uns Petrus in seiner grundlegenden Bedeutung und als führende Persönlichkeit im ersten Jüngerkreis auch schon an einer Reihe von anderen Stellen deutlich entgegen. Einmal ist Mk. 1, 16 ff. Simon der erste Jünger, der von Jesus zusammen mit seinem Bruder Andreas zur Nachfolge und Ausbildung zum Menschenfischer berufen wird und alsbald mit Andreas dem Rufe Folge leistet. Daß er bei der Heilung seiner Schwiegermutter als erster genannt wird, 1, 29, mag weiter keine Bedeutung haben, sondern in der Sache liegen: aber klar erscheint er bereits als Führer seiner Mitjünger 1, 36. wo gesagt ist, daß Simon und die mit ihm Jesus nacheilten. Nicht von ungefähr steht er natürlich auch an der Spitze der

falls M. Dibelius vorzüglich in Hinsicht auf sie[1]: „Es ist die Welt der Legende, die wir hier betreten". Das erbauliche Interesse waltet vor und die geschichtliche Zuverlässigkeit läßt sichtlich zum Teil zu wünschen übrig, trotz der beruhigenden Versicherungen des Schriftstellers in der Vorrede zum ersten Teil seines Werkes über die Art seines Vorgehens. Dergleichen Versicherungen zu geben war auch bei den damaligen Historikern häufig fast nur ein Stück schriftstellerischer Manier[2]. Und bei dem Verfasser der Apostelgeschichte handelt es sich offenbar um Geschichte nach dem gewöhnlichen, damals üblichen Maßstab, wonach diese, wie Cicero bemerkt[3]: opus oratorium maxime est, was die in der Apostelgeschichte einen weiten Raum einnehmenden Reden beweisen. Mit der geschichtlichen Treue glaubte man es nicht so genau nehmen zu müssen, sondern fand es erlaubt, auch in der Darstellung zu erfinden, um etwas deutlicher zu machen[4]. Immerhin verwendet der Verfasser der Apg. doch auch geschichtlich besseres Material neben legendären Überlieferungen[5]. Und selbst in den deutlich legendären Berichten über Petrus spiegelt sich doch klar die durch Paulus erhärtete geschichtliche Tatsache einer von Anfang führenden Stellung des Petrus in der urchristlichen Gemeinde. Apg. c. 1 und 2 zufolge ergriff Petrus die Initiative zur Ergänzung der Zahl der Apostel oder der Zeugen der Auferstehung nach dem Verrat und Tod des Judeas Ischarioth, führte er das Wort am Pfingsttag und sonst und gewann durch seine Verkündigung und Heilwunder neue Anhänger für Jesus in großer Zahl[6]. Zwar ist zu beachten, daß die Ersatzwahl für Judas durch die Gesamtheit der Jünger bzw. durch das Los getroffen wird, Apg. 1, 23 ff. Ebenso erfolgt die Einsetzung von Diakonen durch jene, 6, 2 ff..

---

1 M. Dibelius, Stilkritisches zur Apostelgeschichte, Eucharisterion H. Gunkel dargebr. 1923, 2. T., S. 30.

2 Vgl. E. Norden, Agnostos Theos, 1913, S. 311 ff., 316: „Das Motiv autoptischer und referierender Berichterstattung hat nachweislich zum festen Inventar von Proömien gehört".

3 Cicero De leg. I, 2, 5; Or. 66 zitiert bei H. Delehaye, Die hagiographischen Legenden, übers. v. E. A. Stückelberg, 1907, S. 66.

4 Ebenda Cicero Brut. 42: concessum est rhetoribus mentiri in historiis ut aliquid dicere possint argutius.

5 Vgl. M. Dibelius, a. a. O., S. 31, 36.

6 Vgl. Apg. 1, 15; 2, 14. 37; 3, 1. 4. 12; 4, 8. 13; 5, 3. 15 u. ö.

Paulus eben doch sehr wahrscheinlich tatsächlich als erster aufgeführt, dem eine Erscheinung des Auferweckten zuteil ward. Kattenbusch meint zwar, es könnte Petrus auch nur vorangestellt sein, weil er unter irgendeinem Gesichtspunkt wichtiger gewesen sei als seine Mitapostel, und denkt dabei an das Wort Mt. 16, 18, das doch recht wohl historisch sein könne. Aber nur um derartige Voranstellung kann es sich schon darum nicht handeln, weil Kephas nachher bei *τοῖς δώδεκα* doch wieder einfach inbegriffen wird. Und dann würde wohl auch eine Ausdrucksweise gewählt sein etwa wie Mk. 16, 7: *τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ*, bzw. *Κηφᾶ καὶ τοῖς λοιποῖς μαθηταῖς*, wo Petrus besonders hervorgehoben würde neben den übrigen Jüngern. Es wird sich deshalb nicht in Abrede stellen lassen, daß Paulus auch in 1. Kor. 15, 5 dem Kephas bzw. Petrus grundlegende Bedeutung zuschreibt, sofern er ihn als ersten „Zeugen" der Auferweckung Christi (vgl. V. 15) anführt. Auch Kattenbusch gesteht zu, daß eine etwaige Erstvision des Petrus natürlich sehr viel bedeuten würde. Dann könne er freilich der eigentliche Vermittler des Auferstehungsglaubens seiner Mitjünger gewesen sein und sachlich, weil zeitlich die erste Autorität jenes Glaubens. Und dann sei begreiflich, daß sich die Bedeutung des Simon für sie stilisiert habe als Jesusverheißung über ihn. Darum gibt jene unseres Erachtens unanfechtbare Tatsache der Ersterscheinung vor Petrus jedenfalls allen Anlaß zu der Annahme, daß Petrus wirklich für die Urgemeinde grundlegende Bedeutung gehabt hat. Wir haben also bei Paulus die geschichtlich zuverlässige Nachricht davon, daß Petrus an der Spitze der nach Jesu Tod wieder in Fluß gekommenen Bewegung gestanden hat und eine der Hauptstützen der ältesten Jüngergemeinde gewesen ist, wenn auch vielleicht nicht gerade das eigentliche Gemeindehaupt, nach Gal. 2, 9 zu schließen.

Was nun aber Paulus so bezeugt, das wird uns durch die Apostelgeschichte und die Evangelien bestätigt. Freilich machen die Berichte der ersteren über Petrus nach kritischem Urteil vielfach schon einen legendären Eindruck[1]. Mit Recht sagt jeden-

---

1 Vgl. Kattenbusch, Die Vorzugsstellung des Petrus, S. 335[1]): „Ich denke nicht etwa an die Authentie der Reden in der Apostelgeschichte. Nur daß die Gesamtfigur des Petrus echte Erinnerung bedeute".

I. Kor. 15, 5 wirklich mitkonstatiert werden, daß Petrus zuerst den Auferstandenen sah, der „Erstling" der Zeugen sei, aber darauf könne kein Gewicht fallen. Das εἶτα oder ἔπειτα trage es nicht, daß man das fehlende πρῶτον im Geist suppliere. Und selbst wenn man das meine: πρῶτον—εἶτα—ἔπειτα verlange gar nicht sprachlich auf Zeitverhältnisse gedeutet zu werden. Es könne sich eventuell nur darum handeln, daß Petrus unter irgendeinem Gesichtspunkt wichtiger gewesen sei als seine Mitapostel. Richtig ist an diesen Einwänden jedenfalls soviel, daß εἶτα nicht nur eine zeitliche, sondern auch eine bloß gedankliche Reihenfolge anzeigen kann. Wie das auch Spitta in seiner Schrift über „Die Auferstehung Jesu"[1] betont hat. Aber bei dem V. 6 f. zwei- oder dreimal wiederkehrenden ἔπειτα fällt es schon schwerer, dies nachzuweisen, und erst recht bei dem ἔσχατον δὲ πάντων, womit Paulus die Reihe der Erscheinungen abschließt. Deshalb dürfte doch entschieden eine zeitliche, nicht bloß sachlich-gedankliche Reihenfolge vorliegen, wie dies auch die große Mehrheit der Ausleger annimmt. So erscheint es z. B. K. Holl[2]. Ebenso gilt es Loofs[3], wie Kattenbusch erwähnt, als der festeste Punkt der Tradition, daß Petrus zuerst den Herrn sah. Und schon Celsus[4] dürfte Paulus so verstanden haben. Tatsache ist allerdings, daß man I. Kor. 15, 5 eigentlich ein πρῶτον erwartet; aber Kattenbusch selber liefert wohl die Erklärung dafür, warum es fehlt, trotzdem Paulus an eine zeitliche Reihenfolge denkt: es handelt sich in V. 5 eben, im Gegensatz zum folgenden, um die schematische Formel aus der an Paulus gelangten Überlieferung der Urgemeinde, wie das bei Paulus sonst nie begegnende τοῖς δωδεκα zeigt. Beim folgenden hingegen führt Paulus selbst noch drei bzw. vier Instanzen nach eigener Zusammenstellung an. Wenn in der παράδοσις aber nur zwei solche genannt waren, so fehlte für ein πρῶτον bei folgendem bloßen εἶτα jeder Anlaß. Es ist also Petrus hier durch

1 Die Auferstehung Jesu, 1918, S. 49.

2 Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, Sitzb. d. pr. Ak. d. W. 1921, LIII, S. 921.

3 Fr. Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert, H. z. Chr. Welt, Nr. 33, 1908.

4 Origenes c. Cels. II, 55, vgl. A. v. Harnack, Festgabe f. K. Müller, Petrus im Urteil der Kirchenfeinde des Altertums, 1922, S. 2.

sondern auch die grundlegende Tätigkeit des Petrus in der Judenmission heraus. Er könnte ihm sicher nicht als der hauptsächliche Träger dieser Mission erscheinen, wenn er es nicht gleich von Anfang derselben gewesen wäre. Ausdrücklich bemerkt sodann Paulus auch noch, daß Kephas neben Jakobus und mit Johannes als Säule der Urgemeinde galt, Gal. 2, 9, wie dies ähnlich später, nur etwas allgemeiner, Clemens Romanus 5, 2. 4. 5 von Petrus und Paulus versichert. Zwar zeigt die Reihenfolge Gal. 2, 9: *Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης* deutlich, daß Jakobus eigentlich noch die gewichtigere Person als Petrus in der Urgemeinde gewesen ist, ihr eigentliches Haupt; obschon es Paulus eben nur so merken läßt.

Wichtiger[1] noch als Gal. 2, 9 ist der Bericht I. Kor. 15, 5, daß, wie der Text zumeist verstanden wird, Jesus dem Kephas zuerst von allen Jüngern nach seiner Auferweckung am dritten Tage erschien. Nach K. Barth[2] würde es sich freilich „weder für Paulus noch für die Überlieferung, auf die wir ihn hier zurückgreifen sehen, darum handeln, einen sog. ‚Auferstehungsbericht' oder gar einen ‚historischen Beweis für die Auferstehung' zu geben". Aber ich darf es mir bei dieser geschichtlichen Untersuchung hier wohl ersparen, auf diese vom Standpunkt der dialektischen Theologie aus erhobene, jedoch nach Bultmanns sicher unbefangenem Urteil[3] gänzlich unhaltbare dogmatische Behauptung einzugehen. Allerdings fehlt es auch nicht ganz an andern Einwänden. Kattenbusch behauptet[4], es stehe nicht fest nach der Stelle, daß Petrus der erste war, dem der Auferstandene erschienen sei, und es sei kein Grund vorhanden, seine Autorität in der Urgemeinde in dem Sinn motiviert zu denken, daß er religiös als ihr Stifter empfunden wurde, daß sie ihm ihren Glauben an die Auferstehung des Herrn als ersten Augenzeugen verdanke. Möglicherweise solle zwar in

1 s. a. Wagenmann, a. a. O., S. 3.

2 Die Auferstehung der Toten, 1924, S. 74 ff.

3 Theol. Blätter, 1926, Nr. 1, Sp. 9: „Das alles scheint mir wohl oder übel unhaltbar zu sein; ich kann den Text nur verstehen als den Versuch, die Auferstehung Christi als ein objektives historisches Faktum glaubhaft zu machen".

4 Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem, S. 328 ff., und „Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus", S. 130.

unhaltbaren Gründen Zeugnisse wie die der Paulusbriefe, des Tacitus, Plinius, des ersten Clemensbriefes, des Ignatius, Irenäus und Tertullian für die Entstehung des Christentums im ersten Jahrhundert zu beseitigen sucht im Gefolge der bodenlosen Kritik eines Hochart und der in logischer Einseitigkeit sich versteigenden radikalen holländischen Theologie. Der zuverlässige Zeuge für die grundlegende Tätigkeit des Petrus bleibt, trotz den Einwänden dieser Kritiker, entschieden der Apostel Paulus mit seinen Angaben über Petrus im Galaterbrief in erster Linie und in den Korintherbriefen.

Paulus hatte keinesfalls Anlaß, so etwas zu erfinden; da ihm das hohe Ansehen des Petrus in seinen eigenen Gemeinden offenbar gelegentlich hindernd in den Weg kam, so z. B. durch eine eigentliche Kephas- bzw. Petruspartei in Korinth[1]. Auch ging er persönlich keineswegs immer einig mit Kephas, wie wir aus Gal. 2 sehen. Gleichwohl erscheint dieser in seinen Briefen mindestens als eine, wo nicht die Hauptperson in der palästinensischen Urgemeinde. Denn Kephas, der nach Gal. 2, 7. 8 zweifellos identisch ist mit Petrus, besuchte er in erster Linie, als er ein paar Jahre nach seiner Bekehrung nach Jerusalem hinaufzog, Gal. 1, 18, und mit ihm war er dort die längste Zeit zusammen[2]. Dies kann keinen anderen Grund gehabt haben, als daß er ihm als die Hauptperson in der Urgemeinde erschien, „der, dem er im Grunde das sicherste religiöse Urteil zutraute", am meisten Sachkenntnis. Petrus nennt er aber auch als erfolgreichsten Apostel unter den Juden, 2, 7. 8, als Gegenstück zu seiner eigenen Person bei den Heiden, und läßt dabei deutlich durchblicken, daß er das durch Wirkung Gottes oder Christi sei[3]. Von einem besonderen Auftrag dazu an Petrus durch Gott oder Christus ist allerdings bei Paulus nicht ausdrücklich die Rede. Doch schaut bei ihm deutlich nicht nur die umfassende,

---

1 Vgl. I. Kor. 1, 12.

2 1,18: *ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα ἱστορῆσαι Κηφᾶν, καὶ ἐπέμεινα πρὸς αὐτὸν ἡμέρας δεκαπέντε.* 19: *ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου.*

3 2,7: *ἀλλὰ τοὐναντίον, ἰδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς* 8: *(ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησε καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη)* 9: *Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν.*

ERSTER TEIL.

Petrus als urchristlicher Kirchengründer und als Kirchenhaupt.

§ 1. Die Auffassung der Stellung des Petrus in der christlichen Gemeinde bei Paulus, in der Apostelgeschichte und den Evangelien.

Daß Simon Petrus eine geschichtliche Gestalt ist und als Jünger Jesu von Nazareth nach dessen Tod den Grund zur christlichen Kirche gelegt hat, läßt sich trotz mannigfacher Versuche, diese ur- und altchristliche Überlieferung als ungeschichtlich zu erweisen, nicht wohl widerlegen[1]. Zwar hat A. Drews[2] ja neuerdings dies wieder mit allerhand phantastischen Kombinationen versucht, wonach sich in der Gestalt des Simon Petrus spiegelt, „was man sich von Simon, Proteus, Petra, Atlas, Janus und Mithra erzählte". Aber schon die vielfachen Umarbeitungen seiner „Petruslegende" seit 1910 weisen auf die Ungenüge seiner in buntem Durcheinander zusammengestellten Beweismittel hin. Diese haben auch bisher in wissenschaftlichen Kreisen, gerade wie seine übrige Tendenzschriftstellerei über die Entstehung des Christentums[3], wenig Eindruck gemacht, weil es sich dabei sichtlicherweise um die Verteidigung einer vorgefaßten Idee handelt und er zum großen Teil mit gänzlich

1 Vgl. E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, 1921, Bd. 1, S. 147 ff. und Bd. 3, 1923, S. 209 ff.

2 Die Petruslegende, 1924, S. 54. Als Beispiel sei bloß eine Behauptung erwähnt wie die S. 52: „Kein Zweifel: der christliche Petrus ist nur eine Verdoppelung und Vermenschlichung des persischen Petros oder Mithra, der so in die Evangelien hineingelangt ist. Die Papstkirche ist nur die unmittelbare Fortsetzung oder der christliche Ersatz des alten Petroskultus. Dem Erz- oder Oberpriester der gesamten katholischen Christenheit entsprach der Archigallus, der höchste Priester oder heidnische Papst des Mithra-Attiskultus".

3 Vgl. M. Dibelius, Theol. Literaturzeitung, 1925, Nr. 1, Sp. 10 ff. Anzeige von A. Drews, Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus, 1924.

hinieden mit des Himmels Bestätigung“ genannt[1], oder behält die Kritik recht, welche diesen Ausspruch bei Matthäus, von dem Markus und Lukas nichts zu wissen scheinen, für einen unechten und ungeschichtlichen späteren Einschub in die alte Überlieferung erklärt? Als Nebenfrage von nicht geringerer Tragweite erscheint aber alsdann sofort: Wie steht es um die überlieferte Ersterscheinung des auferstandenen Jesus vor Petrus, weil mit dieser seine überlieferte Bedeutung als Felsengrund der Kirche innig zusammenhängt, oder allgemeiner: wie steht es um Petrus als Schauer von Gesichten? Ich trete zunächst auf die erste Frage ein.

1 Vgl. A. Meyenberg, Leben-Jesu-Werk, Bd. 2, S. 75, 1926.

Geraume Zeit hindurch schien es, als sollte sich die kritische Ansicht, daß der namentlich der römisch-katholischen Theologie als die Grundlage aller christlichen „Ekklesiastik" geltende Ausspruch Christi Mt. 16, 18. 19 als ungeschichtlich zu beurteilen sei, allmählich doch auch in weiteren theologischen Kreisen durchsetzen. Nun haben sich aber neuerdings wieder einzelne namhafte Gelehrte, so Kattenbusch[1] und K. L. Schmidt[2], zur Verteidigung der Echtheit des Ausspruchs oder doch, wie Bultmann[3], der besseren Erhaltung bei Matthäus erhoben. Bei der Wichtigkeit des in dem Ausspruch anscheinend aufgestellten Programms einer „monarchischen Verfassungsform der Kirche"[4] dürfte es deshalb angebracht sein[5], die durch jene Verteidigungsversuche unsicher gewordene Auffassung der kritischen Theologie wieder einmal genau und umfassend nachzuprüfen. Zumal, soviel ich sehe, auch noch nicht die letzten Absichten des Ausspruches aufgedeckt sind. Als Grundfrage ergibt sich danach für die Untersuchung: Hat Jesus wirklich, wie Mt. 16, 18. 19 allem nach behauptet wird und namentlich die katholische Auslegung heute noch mit Entschiedenheit es festhält, Petrus „Fels, Felsenfundament der Kirche, Binder und Löser im Gottesreich

---

1 F. Kattenbusch, Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem. Festgabe f. K. Müller, 1922, S. 322 ff.

2 Festgabe f. A. Deissmann: 1927, Die Kirche des Urchristentums, S. 258 ff.

3 R. Bultmann, Z. f. N. W. 1919/20, H. 3/4, Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrusbekenntnis, S. 165 ff.

4 H. Dieckmann, S. J., Die Verfassung der Urkirche, dargestellt auf Grund der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte, 1923. Verlag der Germania, S. 54 ff.

5 F. Kattenbusch, Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus, Studien und Kritiken, 1922, H. 1/2, S. 128, 131, vermißt eine Abhandlung über Petrus und seine Stellung ex professo. J. Wagenmann, Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf, 1926, meint S. 2: „die Stellung des Petrus innerhalb des Zwölferkreises und neben Paulus sowie seine Bedeutung für die Entstehung der katholischen Kirche ist eine Frage für sich. Ihre Lösung bedarf einer besonderen Untersuchung, ist aber auch erst möglich, wenn vorher die Stellung der Zwölf als Gruppe und die des Paulus neben ihnen festgestellt ist."

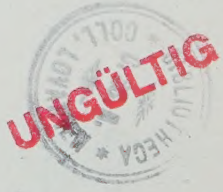
BS
2515
G637
1927

UNTERSUCHUNGEN ZUM NEUEN TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN VON

D. DR. HANS WINDISCH
PROFESSOR A. D. UNIVERSITÄT LEIDEN

HEFT 13



17391

b13608228

PRINTED IN GERMANY

162 E
17.39

UNTERSUCHUNGEN ZUM NEUEN TESTAMENT
HERAUSGEGEBEN VON H. WINDISCH / HEFT 13

PETRUS

als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten nach den altchristlichen Berichten und Legenden

EINE EXEGETISCH-
GESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

VON

KARL GEROLD GOETZ
PROF. DR. THEOL. IN BASEL

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

1 9 2 7

LEIPZIG / J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

UNTERSUCHUNGEN ZUM NEUEN TESTAMENT
HERAUSGEGEBEN VON H. WINDISCH / HEFT 13

PETRUS

als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten nach den altchristlichen Berichten und Legenden

EINE EXEGETISCH-
GESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

VON

KARL GEROLD GOETZ
PROF. DR. THEOL. IN BASEL

1 9 2 7

/ J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

BS
2515
G637
GTU
Storage